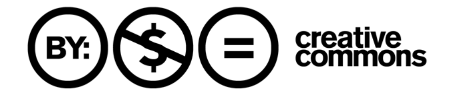


Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale

Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites

Henri Lammens



LE CULTE DES BÉTYLES
ET LES PROCESSIONS RELIGIEUSES
CHEZ LES ARABES PRÉISLAMITES

PAR

HENRI LAMMENS.

A la veille de l'hégire, dans l'Arabie des Scénites, tout particulièrement au Hidjâz et dans le Nadjd limitrophe, *berceau de l'islam,* et à ce titre objet spécial de notre attention, la religion nous offre, derrière la *practica multiplex,* à travers la variété des observances locales, un trait dominant : c'est la popularité de la *litholâtrie,* du culte des pierres divines. Le Qoran, la poésie, attestent l'énorme diffusion des *ansâb.* Faut-il supposer que la célébrité des deux sanctuaires qoraišites, Ṣafâ et Marwa, deux termes désignant des pierres[1], ont achevé de suggestionner sur ce point la tradition musulmane, de lui suggérer le vocable et le concept? Quoi qu'il faille en penser, les archéologues, les historiens arabes des antiquités religieuses — à commencer par les plus anciens — les ont interprétés de la façon la plus naïvement littérale[2], et conformément à leurs préjugés impérialistes sur le caractère universel du culte de la Kaʿba et l'incontestable suprématie des Qoraišites[3]. C'est ainsi, affirment-ils, que les pierres divines, honorées par les tribus, provenaient toutes du *ḥaram* mecquois[4]. Dans les pages suivantes nous nous proposons d'étudier certaines manifestations et institutions religieuses, en insistant sur le rôle des processions dans le culte litholâtrique des Arabes.

[1] Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 46, 47, 80; *Osd* (la compilation d'Ibn al-Athîr), III, 25 bas (comp. le théophore ʿAbdalḥadjar); Ṭab., *Tafsîr*, II, 35.

[2] Ibn Hišâm, *Sîra*, 51; Azraqî, W., 72; Dârimî, *Sonan* (manuscrit de Leiden), p. 2 *a*; Ibn Doraid, *op. cit.* : اذا وجد حجرًا احسن من حجر اخذهُ وعبدهُ; 239, 12, chef appelé «Ḏoû'l Marwa» (un *kâhin?*); *Sîra ḥalabyya*, I, 197; *Osd*, III, 325; Samhoûdî, *Wafâ' al-wafâ'*, II, 373, 1.

[3] Cf. notre *Yazîd* (= *Le califat de Yazîd I*er), p. 38, etc.

[4] Ibn Hišâm, *Sîra*, 51.

I

«Les tribus bédouines se déplacent, mais non les objets de leur culte (*Heiligtümer*). Les pierres ne sont pas emportées à la suite du campement, comme jadis le tabernacle de Yahveh.» Voilà le jugement de Wellhausen, énoncé avec cette brièveté tranchante, avec cette incessante recherche d'analogies bibliques, qui caractérisent la méthode des *Reste arabischen Heidentums*[1]. L'auteur de cet aperçu, le meilleur que nous possédions sur le polythéisme préhégirien, affecte de procéder par aphorismes sans réplique. Nous venons d'en citer un exemple que nous nous proposons de soumettre à la revision, comme nous avons tenté de le faire à propos des *Aḥâbîš*[2] et des *Chrétiens à la Mecque*[3].

Le verdict exclusif de Wellhausen pourrait se défendre à la rigueur, si on se limite à envisager le paganisme arabe arrivé à son stade le plus récent, le plus voisin de l'hégire. Nous n'en apprenons pas moins, par les *Ṭabaqât* d'Ibn Saʿd (I¹, 12), que «la pierre noire, déposée sur l'Aboû Qobais, en fut descendue par les Qoraišites environ quatre ans avant l'islam», فلمّا كان قُبَيل الاسلام بأربع سنين... فانزلته قريش من ابى قبيس. Nous n'entreprendrons pas de discuter la valeur de cette donnée, moins encore de la concilier avec l'anecdote, figurant dans toutes les rédactions de la *Sîra*, où l'on montre comment le jeune Mahomet replaça la même pierre noire dans les flancs de la Kaʿba restaurée. Mais on voit avec quelle facilité pour une époque aussi tardive et beaucoup plus, quand elle prétend remonter à une période moins récente, la critique réussit à reconnaître, parmi les bétyles[4] ou simulacres divins, deux catégories bien distinctes : les bétyles transportables ou mobiles et les bétyles fixes. Seuls ces derniers «demeurent attachés à l'emplacement qu'ils occupent, stehen fest an Ort und Stelle». C'est en partie la situation des sanctuaires locaux au Ḥidjâz, et tout spécialement à la Mecque; telle du moins que la prolixe et

[1] Deuxième édition, p. 102.

[2] *Les Aḥâbîš et l'organisation militaire de la Mecque au siècle de l'hégire*, dans *Journal asiat.*, 1916², 425-482.

[3] Voir le *Bulletin de l'Institut franç. d'archéol. orient.*, XIV, 191, etc. Au moment de livrer ces pages à l'impression, ici en Égypte, une lettre du Prof. Snouck Hurgronje (décembre 1918) nous apprend la mort de Wellhausen.

[4] J'admets l'étymologie orientale du vocable.

très mêlée documentation réunie par les compilateurs de la *Sîra*[1] nous permet d'en juger.

Quant aux bétyles de la première catégorie, il faut avoir lu d'un œil distrait les *Ayyâm al-ʿArab,* journées épiques des anciens Arabes, ou le récit des *Maghâzi,* campagnes prophétiques, pour contester qu'ils ont accompagné les déplacements de la tribu et tout spécialement ses mouvements militaires. Le narré de la bataille d'Oḥod, accueilli par la *Sîra,* nous montre Aboû Sofiân «portant Al-Lât et Al-ʿOzzâ», يحمل اللات والعُزَّى[2]. Dans ce recueil, Aboû Sofiân figure comme le chef incontesté de la Mecque[3], comme un véritable *rabb at-Tihâma* «le maître du Tihâma[4]». Le narrateur lui a donc attribué, sans en excepter le domaine religieux, les gestes que nous verrons plus loin accomplir par les *rabb-kâhin* des grandes tribus arabes. Notre narrateur s'est si complètement laissé pénétrer par cette conception qu'à la fin de cette journée, si fatale aux armes musulmanes, il prête de nouveau au chef omayyade une allusion à la présence de ces symboles sacrés; il le fait crier aux compagnons du Prophète: «ʿOzzâ[5] nous accompagne; chez vous, point de ʿOzzâ», ألا لنا العُزّى ولا عُزَّى لكم[6]. Il resterait à discuter la priorité et la mutuelle dépendance de ces deux *riwâyat* ou fragments de récit. Mais nous craindrions d'exagérer leur valeur, en nous appesantissant plus que de juste sur ce trait[7]. Retenons que la Tradition avait nettement gardé le souvenir de l'existence de bétyles transportables au lendemain de l'hégire.

L'exemple n'est d'ailleurs pas demeuré isolé. Les annales préislamiques de Ṭâif nous montrent la présence d'Al-Lât à une des batailles livrées pendant la guerre d'Al-Fidjâr. Le pavillon dressé avant le combat semble bien avoir

(1) Elle affecte de ne connaître que la «pierre noire» et le double sanctuaire Ṣafâ-Marwa.

(2) Ṭab., *Annales*, I, 1395, 3; *Agh.*, XIV, 15, 5 d. l.; 21 bas. Le trait est emprunté à la rédaction d'Ibn Isḥâq, donc à une source des plus anciennes.

(3) Il est قائدهم; voir les textes cités, قائد الناس; Ibn Hiśâm, *Sîra,* 557, 5, à propos d'Oḥod; comp. 670.

(4) Comp.: *kâhin* سيد اهل تهامة (Ibn Doraid, *Iśtiqâq,* 279, 6). Sur le cumul des dignités de *sayyd* et de *kâhin,* voir plus bas.

(5) ʿOzzâ signifie «la puissante». Voilà sans doute pourquoi on la nomme ici à part. En composition, dans les formules de serment, Al-Lât précède son associée Al-ʿOzzâ.

(6) Ṭab., *Annales,* I, 1418, 2; Ibn Doraid, *Iśtiqâq,* 316.

(7) A-t-il échappé à l'attention de Wellhausen; lui accorde-t-il moins d'autorité qu'à la légende du sacrifice de ʿAbdalmoṭṭalib, où il découvre la prétendue suprématie de Hobal dans le Panthéon qoraiśite? Nous aurons à la discuter ailleurs.

été destiné, en première ligne, à abriter le symbole de la déesse «*ar-Rabba*, la Dame» de Țâif. Le pourtour, مدار, de la tente devait former une enceinte sacrée, asile inviolable réservé aux fugitifs[1]. Un poète contemporain nous décrit en effet la retraite désordonnée des Thaqafites, cherchant un refuge auprès du fétiche de leur cité, وفرّت ثقيف الى لاتها[2]. En d'autres circonstances, ce témoignage poétique nous engagerait plutôt à songer au sanctuaire urbain d'Al-Lât, si nous ne savions, par l'historique de cette journée[3], que les vaincus vinrent s'abriter près du pavillon sacré[4]. Le district de Djoraš, limitrophe de Țâif, honorait le dieu Yaghoûth. L'histoire des translations de cette divinité yéménite a été résumée par Wellhausen lui-même, d'après les données d'Ibn al-Kalbî[5]. Enfin un vers, malheureusement peu explicite, de ʿAbîd ibn al-Abraṣ[6] semble attester l'abandon en plein champ de bataille par les Banoû Djadîla de leur idole nationale. Aussi Wellhausen finit-il par admettre la réalité de «certains objets sacrés mobilisés en temps de guerre»[7]. Mais cette tardive concession devra paraître insuffisante après les exemples cités. Elle ne cadre pas davantage avec les aspects variés de l'activité déployée par les *kâhin;* nous espérons le démontrer plus loin.

Les yeux fermés, Wellhausen et son école ont passé à côté de ces innombrables «débris de paganisme arabe». Allah sait pourtant la place qu'y occupaient les *dawâr,* les *ṭawâf,* les *masʿâ*[8], les *ifâḍa,* rondes, tournées, courses. Une aussi riche synonymie[9] aurait dû les avertir. Je connais peu de religions où les manœuvres processionnelles ont pris une importance aussi considérable, pour ne pas dire aussi exclusive que dans la gentilité sarracène. Le pèlerinage

(1) *Agh.*, XIX, 79-80. C'était un *bait,* non une tente ordinaire (voir *Agh.*, XIX, 79 bas), moins encore un *Haus,* comme traduit Wellhausen, *Reste,* 94; mais une *qobba* rituelle: cf. notre article *Une villégiature arabe au siècle de l'hégire,* dans la revue *Les Études,* 20 mai 1917.

(2) *Agh.*, XIX, 80, 13.

(3) Cf. *Agh.*, XIX, 79-80.

(4) Dressé sur le champ de bataille.

(5) Cf. *Reste,* 21; comp. L. Delporte, *L'anathème de Jahvé et le herem préexilien en Israël,* 302, dans *Recherches de sciences religieuses,* t. V, 297, etc.

(6) *Divan,* II, 6. Voir les notes et le commentaire de l'éditeur Lyall. Un dépouillement méthodique des poètes préislamites mettra sur la trace d'autres allusions. J'ai l'impression que la revision des inscriptions préhégiriennes d'Arabie aboutira au même résultat.

(7) *Reste,* 102, note 2.

(8) Comp. surtout les locutions طاف, سَعَى بين بين (Moslim, *Ṣaḥîḥ*², I, 485, 486).

(9) Ajoutez la *ʿomra,* grande procession mecquoise de Radjab. L'islam lui a enlevé sa signification primitive; nous y reviendrons plus loin.

n'était, en définitive, qu'une longue procession. Aux Qoraišites les satiriques bédouins reprochaient :

فامّا القتال لا قتال لديكم . ولكنّ سيرًا فى عراض المواكب

Le cœur vous manque au combat; bons tout au plus à figurer dans les rangs des processions [1].

*
* *

Quand il s'agissait d'une expédition de quelque importance, les Arabes répugnaient à l'entreprendre avant de s'être assuré la compagnie d'un *kâhin*, devin, d'un *sâdin*, desservant de sanctuaire, enfin d'augures, *'â'if* et *qâ'if* [2], habiles à interpréter les présages, à renseigner sur les mouvements de l'ennemi. Préalablement au départ, puis le long de la route, enfin au cours des opérations, on mettait à contribution leur faculté de divination, le pouvoir mystérieux que tous s'accordaient à leur attribuer [3]. 'Abîd ibn al-Abraṣ atteste quelles funestes suites pouvait causer à la guerre le mépris des présages. Le moindre inconvénient n'était pas de démoraliser les combattants [4]. Rien de plus ordinaire dans l'antiquité, au temps de la préhistoire islamique, que la réunion des dignités de *kâhin* et *sayyd*. Ce cumul entraînait fréquemment comme conséquence de placer un devin, ou un de ses collègues dans la *cléricature* arabe, à la tête des razzias [5]. Ainsi Mas'oûd, le mari de Sobai'a, commandant des Thaqafites pendant la guerre du Fidjâr, appartenait au collège [6]

[1] *Agh.*, I, 20, 6; cf. nos *Aḥâbîš*, p. 440. اطاف ب et دار ب signifient, croyons-nous, non pas seulement le *ṭawâf* ordinaire, la ronde autour du bétyle, mais une translation processionnelle du simulacre divin. Cf. Ibn Hišâm, *Sîra*, 143, 8, 16.

[2] Clan possédant les plus habiles augures (Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 288, 6 d. l.).

[3] Cf. *Agh.*, X, 38, 17, avec la qualification fort rare de *ḥâzir*, *ḥazâra*, حزارة; il s'agit des Banoû Asad: 'Abîd ibn al-Abraṣ, *Divan*, II, 2, etc. Boḥtorî (*op. cit.*, n° 863) réunit les principaux présages. *Kâhin* invité à consulter l'oracle; *Osd*, V, 7 bas.

[4] Cf. *Agh.*, XIII, 141; le poète 'Abîd à l'endroit cité.

[5] Rappelons le cas des *sayyd*, à la fois capitaines et *kâhin*, Zohair ibn Djanâb de Kalb, et Zohair ibn Djaḏîma de 'Abs; voir plus bas.

[6] Wellhausen (*Reste*, 130) à tort nie l'existence de ces collèges cléricaux. A Ṭâif tous les Banoû Mo'attib étaient *sâdin* d'Al-Lât. En cette qualité, le célèbre Moghîra ibn Šo'ba est chargé par Mahomet d'inventorier et de liquider le trésor de la déesse. Cf. Ibn Hišâm, 55, كان سدنتها وحجّابها بنى مُعَتِّب; notre *Ziâd*, p. 3.

des *sâdin,* attachés au service d'Al-Lât. Aussi le voyons-nous, avant de commencer le combat, dresser la tente-asile, où nous avons cru reconnaître le tabernacle, abritant la *Rabba,* la grande Déesse ou Dame de Țâïf[1].

En leur qualité de successeurs des *kâhin-sayyd* de l'antiquité, les califes, les gouverneurs musulmans présidèrent de droit la prière de la communauté. Voilà pourquoi leur *'azîma, monâšada,* adjuration solennelle[2], à l'égal de celle des *kâhin,* passait pour irrésistible; pourquoi on leur a également dévolu le privilège de l'*istisqâ',* des rogations en temps de sécheresse[3]. Ces prérogatives sont un héritage de la *djâhilyya* ou gentilité. Les titulaires du califat en apprécieront d'autant moins l'importance qu'ils s'éloigneront davantage de leurs origines arabes. Les 'Abbâsides ne tarderont pas à y renoncer, à s'en décharger sur des subalternes. Dès cette époque, l'intervention de l'islam avait oblitéré l'aperception des mœurs, des institutions anciennes.

L'Arabie — celle du moins que nous étudions[4] — ne possède pas de caste sacerdotale. Celle-ci se trouve suppléée par des hiérophantes, figurants d'ordre inférieur : devins, augures, aruspices, desservants de sanctuaire. Aucune onction, aucune ordination sacramentelles n'étaient intervenues — comme dans les monothéismes *scripturaires* — pour les séparer, les établir à part de la masse profane de leurs contribules, dont ils continuaient à partager l'existence aventureuse. Il en résultait que les membres de cette vague cléricature religieuse n'éprouvaient aucune répugnance pour l'effusion du sang; ils ne se sentaient pas l'humeur moins batailleuse que le reste de leurs compatriotes. Nous en connaissons acceptant non seulement la conduite des opérations militaires, mais se laissant entraîner dans d'incessantes razzias, كثير الغارات[5]. Au titre de صاحب «détenteur», سادن «gardien du *bait* de la tribu», ces personnages remuants joignent volontiers cette appellation plus retentissante, صاحب فتاحتهم[6], destinée à commémorer leur activité et leurs succès guerriers. On les trouve non moins souvent en selle que dans le voisinage de leur bétyle[7].

[1] Cf. *Agh.*, XIX, 79-80. *Kâhin* consulté avant la razzia; *Agh.*, XV, 73.

[2] *Agh.*, XIV, 96; XV, 15.

[3] Nous en traiterons ailleurs.

[4] Nous laissons de côté celle du Sud, l'Arabie heureuse; elle appartient à une autre évolution religieuse.

[5] Cf. notre *Berceau de l'islam*, I, 257 : *Agh.*, VIII, 66. *Kâhin* tués à la guerre; *Agh.*, XV, 75, 76.

[6] Bakrî, *Mo'djam*, 34, 8.

[7] *Kâhin*-fâris «cavalier» (Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 239, 11). *Fâris* est un des anciens synonymes de *sayyd*.

Le nom de ce simulacre, la chronique du désert éprouve rarement le besoin de nous l'apprendre, mais elle ne veut pas nous laisser ignorer le nom de leur cheval, du compagnon de leurs prouesses militaires. Tel le célèbre *kâhin* ʿAmrou ibn al-Djoʿaid, surnommé *al-Afkal*[1], fameux pour avoir possédé et monté[2] l'incomparable destrier Haboûd, فارس هبود[3], et succombant enfin dans une razzia[4]. Digne fin de ce représentant du sacerdoce bédouin, *sayyd* de Rabîʿa, dont les violences et «l'humeur tyrannique» sont demeurées proverbiales, كان سيّد ربيعة وكان ذا بغي[5].

Maintes fois les *kâhin* sont qualifiés de *ḥakam* «juge-arbitre». Cette dernière fonction, supposant habituellement celle de *sayyd*[6], créait une nouvelle nécessité pour les consulter avant d'entreprendre une expédition[7]. Leur prestige, leur expérience personnelle, joints aux lumières surnaturelles qu'on leur attribuait, permettaient à ces personnages d'émettre des avis autorisés. En cours de route, on ne se fait pas faute de leur demander des oracles, ou bien une pythonisse, *sâḥira, kâhina,* est priée de rendre inoffensifs, au moyen du *sadjʿ*, de formules mystérieuses et d'incantations, les manœuvres ou les armes de l'ennemi[8]. En pleine bataille du *Chameau,* une femme prononce un *radjaz,* sorte d'imprécation poétique, contre le chameau qui porte ʿAlî[9]. Instinctive-

(1) *Naqâʾiḍ Djarîr* (Bevan), 154, 155; Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 197. *Afkal* est un substantif, non un adjectif, comme l'a interprété le P. Jaussen, *Revue biblique*, 1911, 591. Sur le nom *positif* «afkal», voir Zohair (Ahlw.), 91 d. l.; Ibn Sikkît, *Tahḏîb* (Cheikho), 183, 2; Ḥassân ibn Thâbit, VI, 10; I. S., *Ṭabaq.*, I¹, 4, l. 13; III¹, 211, 23; Yâqoût, *Moʿdjam*, É., I, 353, 4 d. l.; *Agh.*, XV, 75; XXI, 186; Djâḥiẓ, *Avares*, 247, 1; *Osd*, III, 263 d. l.; Ibn al-Athîr, *Nihâia*, IV, 211; les dictionnaires *Lisân, Tâdj,* etc., *s.v.*

(2) Dans l'ancienne Arabie, c'est le cheval qui rend le cavalier célèbre (Ibn Doraid, *op. cit.*, 85, 86, 116, 121, 214, 222, 231, 1, 11, 262, 286). Le cheval est un animal de luxe (*Agh.*, XIII, 53; XIV, 66; XVI, 30, 31; XX, 165; cf. X, 13, 67; XI, 44 (cf. *Berceau*, I, 140); *Naqâʾiḍ Djarîr*, 247, 13; Qotaiba, *Maʿârif*, 140, 4; *ʿIqd*, II, 63, 64). «L'Arabe ne possède qu'un cheval, deux au maximum» (*Agh.*, XVI, 47 bas).

(3) *Agh.*, XV, 75, 76.

(4) *Agh.*, XV, 75, 11; 77, 19.

(5) Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 197.

(6) Bakrî, *Moʿdjam*, 43, 10. Cf. *Berceau*, I, 257-258, 370.

(7) حكيم العرب; Qotaiba, *Maʿârif*, É., 21, 101. *Ḥakam, ḥâkim, ḥakîm*, autant de variantes, provenant de l'hésitation des premières graphies, ne marquant pas les lettres de prolongation (*Agh.*, XV, 73, 8 d. l.). Pour la synonymie de *ḥâkim* = *ḥakam*, cf. Ibn Doraid, *op. cit.*, 47, 6 d. l.

(8) ساحرة عجوز; cf. *Agh.*, S., I, 283, 5, etc.; comp. sur les *kâhina* et *kâhin* à la guerre, *Agh.*, XII, 51; X, 71, 7 d. l. (cf. 75, 13); XVIII, 217 bas; XX, 24, 2 : كاهنة تسجع لهم.

(9) Motahhar Maqdisî (éd. Cl. Huart), V, 213 bas. Comp. *Agh.*, III, 189.

ment cette Bédouine refaisait les gestes, reprenait la tradition des *sâḥira* de la gentilité. Entre le *radjaz* et le *sadj'* des anciennes pythonisses, la différence était souvent imperceptible. Pour connaître l'avenir, on consultait les flèches divinatoires, ازلام [1]. A la Mecque cette consultation devait avoir lieu près du sanctuaire national de la Ka'ba [2], c'est-à-dire qu'elle supposait le voisinage de l'idole de la tribu [3]. En prévision de cette éventualité, on prenait soin d'emporter le *bait,* le fétiche mobile [4], lequel avait sa place marquée d'avance dans cette rabdomancie [5], où intervenaient les flèches sacrées.

*
* *

Nous ne croyons pas être les premiers à rappeler l'usage chez les Arabes de placer un chameau et un pavillon, قبّة, dans les rangs des combattants. Ceux-ci prenaient l'engagement solennel de «ne pas reculer, excepté quand le pavillon aurait bougé». C'est le serment souvent prêté par le chef au nom de ses hommes, آلى ان لا يفرّ حتّى تفرّ القبّة [6]. En d'autres termes, l'engagement de se faire tuer pour la défense de la *qobba.* Mais pourquoi cet acharnement autour de ce modeste symbole? Pourquoi à Ḏoû Qâr son apparition relève-t-elle aussitôt le courage des Bakrites, en face des redoutables bataillons perses? Nous nous trouvons en présence d'une manifestation religieuse. L'érection de la *qobba* sur le champ de bataille atteste l'exceptionnelle gravité de la lutte engagée, où l'existence même de la tribu demeurait en jeu. C'est exclusivement dans ce dernier cas qu'on exhibait le pavillon; jamais pour une razzia banale; moins encore pour une vengeance particulière, quand même il se serait agi de punir la mort du chef. Or cette impressionnante mise en scène ne pouvait avoir un sens qu'à condition de reconnaître au chameau et au pavillon

[1] Cf. Ya'qoûbî, *Hist.*, I, 300. *Kâhina-ḥakam;* Ya'qoûbî, *Hist.*, I, 287, 1; I. S., *Ṭabaq.*, I², 49, 26.

[2] Des cailloux interviennent également; Ibn Doraid, *op. cit.*, 277, 10 : الكاهنة تطرق بالحصى (*Agh.*, XIV, 99).

[3] Ibn Hišâm, *Sîra*, 97-98.

[4] La *qobba* figure à l'arbitrage (*Agh.*, XIII, 54-55).

[5] Cf. Wellhausen, *Reste*, 132; Tab., *Annales*, I, 1075. Famille célèbre dans l'interprétation des augures, بيت عيافة وقيافة; *Agh.*, II, 94, 3.

[6] *Agh.*, XX, 136; Ṭab., *Annales*, I, 1028; notre *Berceau*, I, 193, notes, avec nombreuses références: *Osd*, IV, 206, 2; Moslim, *Ṣaḥîḥ*², II, 123. Serment analogue prêté au Prophète, sous l'arbre sacré de Ḥodaibyya.

un caractère sacré, la mission de servir au transport du bétyle ou d'un symbole religieux. Il y est fait allusion, si je ne m'abuse, dans ce vers de Komait[1]: «Les tribus ont juré de ne pas fuir, de ne pas tourner le dos à Manât[2]» (en d'autres termes, d'abandonner son simulacre);

وقد آلَتْ قَبائلُ لا تُوَلِّي مناةَ ظهورَها مُتَحَرِّفينا [3]

Il faut regretter que Ibn Hišâm ait borné à ce vers son extrait de la qaṣîda de Komait[4]. A la bataille du Chameau, nous retrouvons le dromadaire sacré et la *qobba;* mais ʿÂiša, «la mère des croyants»[5], a pris la place du bétyle, dont il ne pouvait plus être question[6]. A part cette modification, le cérémonial observé alors nous transporte aux temps héroïques de Ḏoû Qâr. La survie de l'usage archaïque devait rendre sensible à tous les yeux que le meurtre du calife ʿOthmân avait remis en question l'existence de la *djamâʿa,* communauté islamique. C'était l'abstraction sociale substituée par la théocratie qoranique à l'ancienne unité de tribu. L'islam a écarté la femme de l'exercice public du culte. «Il lui fut conseillé, mais de cette forme de conseil qui est une injonction d'autorité, de rester chez elle[7].» Voilà pourquoi, à la journée du Chameau, la garde d'honneur du dromadaire de ʿÂiša est confiée à une escorte masculine[8].

Ce schisme injustifié au sein de la famille humaine aurait révolté les Bédouins préislamiques. Dans les rares manifestations de leur vie religieuse ils ont réservé une place d'honneur au *devotus*[9] *femineus sexus.* Chez eux le nombre des pythonisses l'emporte presque sur celui des devins[10]. A la Mecque, la fille du Ḥozâʿite Ḥolail tenait en dépôt la clef de la Kaʿba; c'est elle qui en

[1] On le dit excellent archéologue, خبير بأيام العرب (*Agh.,* XV, 113). Lui et ses collègues de la dernière période omayyade ont étudié diligemment leurs prédécesseurs préislamites.

[2] Le fétiche se trouvait donc parmi les combattants.

[3] Ibn Hišâm, *Sîra,* 55.

[4] هكذا البيت في قصيدة له, *loc. cit.* On n'a édité jusqu'ici que ses insipides *Hâšimyyât!*

[5] Purifiée, avec ses compagnes du harem prophétique, par un décret d'Allah, ليذهب عنكم الرجس ... ويطهّركم تطهيرا (*Qoran,* xxxiii, 33).

[6] Masʿoûdi, *Prairies,* IV, 326-329; Ṭab., *Annales,* I, 3216.

[7] Perron, *Femmes arabes,* 319; cf. *Qoran,* xxxiii, 33.

[8] Motahhar Maqdisî (éd. Huart), V, 213.

[9] J'entends *devotus* dans le sens des langues néo-latines.

[10] Cf. Perron, *op. cit.,* 166. C'est du moins l'impression se dégageant de la *Sîra,* spécialement d'Ibn Hišâm, 797; *Agh.,* XIII, 110; XXI, 275; I. S., *Ṭabaq.,* I¹, 49, 110, 126. Ajoutez Ibn Hišâm, 132; *Agh.,* III, 189.

transmet la propriété à Qoṣayy[1]. Au moment du *fath*, reddition de la cité, c'est également la mère de ʿOthmân ibn Ṭalḥa qui garde la clef de l'édifice sacré. A grand'peine elle consent à la prêter au Prophète[2]. Le rude batailleur Al-Find az-zimmânî était intervenu dans la guerre civile de Bakr et de Taghlib. En sa compagnie chevauchaient ses deux filles, شيطانتان من شياطين الانس, deux lutines endiablées, «comme ces lutins pétulants qui courent le monde et se réjouissent à taquiner, agacer, berner tout être qui vit. Au fort du combat, et lorsque le succès semblait chancelant, une d'elles se déshabille, jette ses vêtements...[3].» La sœur l'imite et, se portant au milieu des rangs, lance ces rimes, reprises plus tard en une circonstance analogue par Hind, la mère du calife Moʿâwia[4] :

ان تَقبلوا نعانقْ ونفرش النمارقْ

En avant! foncez sur l'ennemi! Nous vous préparons des embrassements, des tapis moelleux[5].

Pendant cette même guerre, un Bakrite, ʿAuf ibn Mâlik, plaça sa fille sur un chameau au milieu d'un étroit défilé. Puis après avoir coupé les jarrets de sa propre monture, il dégaina : «J'en atteste mon dieu, وَبُحْلُوْ, je passerai ce sabre à travers le corps à tout fuyard qui franchira cette barrière[5]!». Plus impressionnante encore fut la scène qui précéda la bataille de Ḏoû Qâr. Avant l'action, le chef Ḥanẓala ibn Thaʿlaba dressa solennellement la *qobba*, que suivait une nombreuse escorte féminine. A son imitation, toutes les femmes coupèrent les courroies, retenant la selle des montures, qui les avaient amenées (*Agh.*, XX, 136, 137), sans doute pour se ranger autour de la *qobba*. Après les détails pittoresques transmis sur la guerre avec Taghlib, rien de moins malaisé que de deviner le rôle ultérieur joué par les femmes bakrites pendant cette fameuse journée. Perron insiste. «Comment juger aujourd'hui, se demande-t-il (p. 50), avec nos idées et nos mœurs européennes, les deux filles du chevalier-barde zimmanide? On a vu des officiers jeter leur épée devant

[1] Ibn Doraid, *op. cit.*, 272 bas. Comp. Azraqî, W., 62.

[2] Moslim, *Ṣaḥîḥ*², I, 509, 10, etc.

[3] Perron, *op. cit.*, 50.

[4] Preuve que Hind recommençait un geste consacré ou reconnu comme tel par la Tradition; comp. les détails donnés; *Agh.*, XI, 126.

[5] *Agh.*, XX, 144.

l'ennemi...[1]. Mais combien a-t-on vu de jeunes filles improvisant un cri poétique de guerre, jeter pour ainsi dire tous leurs charmes, afin d'exalter les guerriers? »

Exaltation patriotique, délire religieux, tant qu'on voudra, à condition d'écarter le brutal ébranlement des sens inférieurs. Le geste des pythonisses bédouines s'adresse non aux sens, mais au sentiment religieux de leurs contemporains. Ni les idées ni les mœurs européennes n'ont rien à voir dans l'espèce. L'auteur du très curieux ouvrage, *Les femmes arabes*, s'est trop habituellement arrêté au côté pittoresque de l'ancienne vie nomade. Le rapprochement imaginé par lui porte à faux. Mais sa méprise est attribuable à la composition fragmentaire, à la méthode analytique, décousue, chères à l'auteur de l'*Aghâni*. Si le récit transmis par ce recueil avait visé à être complet, à former un tout harmonique, nous aurions appris — comme le mentionne à propos de Doû Qâr la *riwâya* d'une anecdote parallèle[2] — que la *qobba* contenant le *bait* ou bétyle se dressait à côté du chameau sacré qui l'avait transporté. Le rôle des « lutines » zimmânides, des Bakrites, de la fille de ʿAuf ibn Mâlik eût changé du tout au tout. *Kâhina*, voyantes, dans le genre de Zarqâʾ « aux yeux bleus » ou bien devineresses, rappelant la femme laquelle à la Mecque entrevit la glorieuse destinée des parents de Mahomet[3]? Bien des années après l'hégire, des Compagnons du Prophète se souvenaient de certaines aïeules « qui avaient été gardiennes d'un *bait* aux temps du paganisme[4] ».

Les jeunes Bédouines de Zimmân ou de Bakr ont pu remplir cette fonction. Elle expliquerait leur exaltation dans la garde du pavillon sacré. Enfin les vieux Sarracènes — on l'a vu — aimaient à amener au combat des *kâhina*.

(1) Comp. Ibn Doraid, *op. cit.*, 263, 7 d. l., رَكَزَ الرُّمْحَ فِى قَدَمِهِ وقال تُرَون أَفِرُّ « lance plantée en terre avec l'engagement de ne pas reculer au delà! ». A Badr, un Anṣârien jette une pierre entre les deux armées et s'écrie : لا افرّ حتى يفرّ هذا الحجر (I. S., *Ṭabaq.*, III², 117, 24; *Osd*, IV, 206, 2). La femme qui annonce un malheur dépouille ses vêtements; *Agh.*, XV, 99. Comp. *Agh.*, XIV, 138, 14, et l'expression النذير العريان; Ibn Hišâm, *Sîra*, 430; Ṭab., *Annales*, II, 718.

(2) Elle mentionne la *qobba; Agh.*, XX, 136, 16; cf. Ṭab., *Annales*, I, 1028, et le poète cité, *Agh.*, XX, 140, 4 où au lieu de محارب je propose de lire محارم.

(3) Ibn Hišâm, *Sira*, 98-99; *Agh.*, XI, 161. Moslim, *Ṣaḥîḥ*², II, 93, 6, femme qui aperçoit le démon familier du Prophète.

(4) Aboû Daoûd, *Sonan*, I, 195, 15; *Osd*, V, 17, 4; كانَتْ رَبَّةَ بَيتٍ فى الجاهلية « elle était gardienne d'un *bait*, bétyle et oracle ». Sadjâḥ est *sâḥira* et épouse d'un *kâhin* (Moṭahhar Maqdisî, *op. cit.*, V, 164).

« des نفّاثات في العُقَد, celles qui soufflent dans des nœuds » magiques (*Qoran*, cxiii, 4). Ces femmes possédaient le secret des formules mystérieuses, du *sadj*ᶜ [1], auxquelles on attribuait le redoutable pouvoir d'ensorceler les armes, d'immobiliser les mouvements de l'ennemi [2], de l'envoûter au besoin! Le *sadj*ᶜ : bouts-rimés aux cadences rythmées, aux assonances heurtées, précipitées; suite de conjurations enchevêtrées en un labyrinthe, où la pensée s'égare au milieu du dédale formé de vocables bizarres, de nombres cabalistiques. Vainement le profane essaierait d'en pénétrer les arcanes. Mais les *djinn* reconnaissent leur langage et répondent avec joie à l'appel des funèbres et irrésistibles imprécations.

Le Prophète prêcha du haut d'un chameau [3]. Avant lui, les pythonisses bédouines avaient utilisé sa protubérance dorsale, en guise de trépied. A quoi bon les confondre avec des hiérodules? Les *Ṣaḥîḥ* nous montrent les contorsions désordonnées des femmes de Daus, tourbillonnant processionnellement autour de l'idole Ḏoû'l Ḫalaṣa [4]. Quant à l'attitude de leurs sœurs de Zimmân, elle ne comporte aucune signification provocante; elle rappelle le geste de la libre Bédouine découvrant sa chevelure pour forcer les hommes à voler à son aide. Fâṭima, la fille du Prophète, jeta bas ses voiles, lorsque ʿOmar menaça de violer son domicile [5]. « La chevelure des femmes jouit d'une sainteté particulière [6]. Le voile est destiné à couvrir moins leur visage que leurs cheveux. Pour elles, déposer le voile, dénouer et laisser tomber les tresses de leur

[1] كاهنة تسجّع (*Agh.*, XX, 24, 2). Voilà pourquoi le *sadj*ʿ impressionne toujours les Arabes. Plus tard Moḫtâr exploitera cette phobie.

[2] ساحرة; *Agh.*, X, 71 bas (comp. 75, 13); XII, 51, 8 d. l. Ḥanbal, *Mosnad*, III, 51 bas, سجع أساجيع « prononcer des formules mystérieuses ». Langage des *kâhin*; *Agh.*, XIX, 99 bas; Ibn Hišâm, 10-11 : des *djinn*, *Osd*, II, 136, 9, etc., des animaux qui parlent miraculeusement; Ibn Hišâm, 132, 133, 134; Ḥanbal, *op. cit.*, III, 420, 2-3. Employé dans la confection des رقية ou formules de déprécation; Moslim, *Ṣaḥîḥ*¹, II, 108, 182, 182; nombreux spécimens cités dans *Zeits. für Assyriol.*, XXVI, 273, etc. Sadjʿ dans *les songes mystérieux* (Ibn Hišâm, 91. 93), dans *l'imprécation du martyr musulman* Ḫobaib (*ibid.*, 641).

[3] Moslim, *Ṣaḥîḥ*², II, 38, 39.

[4] Moslim, *op. cit.*, II, 504 haut.

[5] Cf. notre *Fâṭima*, 110 : *Naqâ'iḍ Djarîr*, 89, 11-12; *Agh.*, XV, 139, 3. Nâ'ila femme du calife ʿOthmân كشفت عن قناعها ورفعت عن ذيلها ليكن ذلك ردعا لهم; Djâḥiẓ, *Traité sur les Nâbita*, p. 116 (11ᵉ Congrès oriental); *Agh.*, XI, 111 d. l.; Boḥtori, *Ḥamâsa*, nº 728. La femme esclave est libre de découvrir sa chevelure (Ibn Doraid, *op. cit.*, 129, 3-4).

[6] La prière est annulée quand une femme dénoue sa chevelure (Mâlik, *Modawwana*, I, 94). Gabriel disparaît quand Ḫadîdja dépose son voile (Ibn Hišâm, *Sîra*, 154; *Osd*, V, 437).

chevelure paraît à peine moins extraordinaire que si elles se mettaient à nu[1]. » Leur geste hardi ramenait au drapeau; il se proposait de rallier les guerriers autour du palladium de la tribu. Pantomime risquée sans doute, mais rituelle et d'une souveraine puissance sur les Scénites pour les enflammer, leur inspirer le courage du désespoir[2].

Dans une guerre entre les Dausites et les Banoû'l Ḥârith, quelques années avant l'hégire, un autre chef amènera ses quatre filles sur le théâtre de la lutte. « Elles y dressent un pavillon ou *bait* », dont elles sont constituées les gardiennes[3]. A elles revient de nouveau la mission de ramener par leurs reproches et aussi par leurs ardentes improvisations les fuyards au combat. C'est la répétition du même cérémonial : un pavillon-tabernacle, *bait* lui-même ou abritant le *bait* et un bataillon de « lutines » — le nombre peut varier — pour veiller sur ce dépôt, comme les Vestales de Rome sur le feu sacré.

L'usage s'est conservé dans les guerres contemporaines des Bédouins au désert[4]. Sur le chameau sacré, trône toujours une jeune fille, la plus noble de la tribu. Le comble du déshonneur serait de la laisser tomber aux mains de l'ennemi, C'est tout ce que l'islam a conservé de ce souvenir de la gentilité.

II

Nous nous occupions à revoir ces lignes, rédigées depuis deux ans, quand nous avons reçu en Égypte les *Études syriennes* de M. Fr. Cumont[5]. Notre attention a été immédiatement sollicitée par le chapitre (p. 263 etc.) : *la double Fortune des Sémites et les processions à dos de chameau.* A la page 264 nos yeux sont tombés sur la reproduction d'une terre-cuite, originaire de Damas. La figure représente un chameau portant un groupe de deux divinités, assises dans une sorte de litière. Près de l'encolure du chameau, ensuite à la naissance du cou, chez les personnages divins, « on remarque l'amorce d'une tente, ce

[1] Wellhausen, *Reste*, 199; حرمة, caractère sacré des cheveux de la femme (*Agh.*, XV, 71).

[2] Ou faire reculer les assaillants ; telle Fâṭima. Les femmes qoraišites au *fatḥ* de la Mecque se précipitent au-devant des chevaux, tête découverte (Balâḏorî, *Ansâb*, ms. de Paris, 226 *a*; Ibn Hišâm, *Sîra*, 830).

[3] *Agh.*, XII, 55, 11 d. l. انزل بناته وبَنَيْنَ بَيتًا « elles dressèrent la *qobba* = *bait* » du bétyle, la tente-tabernacle.

[4] Cf. Jaussen, *Arabes de Moab.*

[5] Paris, Picard, 1917.

semble, ou d'une capote semi-circulaire[1] ». M. Cumont en rapproche « une seconde terre-cuite provenant de Syrie, qui est entrée récemment au musée du Louvre[2] ». Elle représente également un chameau, portant un groupe de deux femmes, l'une jouant de la flûte et sa compagne du tambourin. « Au-dessus de leur tête s'arrondit une tente hémisphérique ou une capote de cuir, destinée à les protéger de l'ardeur du soleil » (p. 274). Dans le groupe des deux déesses le savant archéologue belge croit reconnaître la double Fortune des Sémites. Sans nous attarder autour de cette identification[3], on nous permettra d'observer dès maintenant combien ces représentations éclairent graphiquement la matière des recherches précédentes. Nous y retrouvons tous les éléments signalés plus haut : le chameau sacré, le groupe divin, celui des suivantes, enfin le pavillon ou *qobba*, abritant les simulacres, en d'autres termes, les éléments essentiels d'une procession religieuse.

« Le chameau nous paraît toujours un quadrupède un peu ridicule, et son nom éveille en français[4] un sentiment très éloigné de la vénération » (Cumont). Chez les Arabes il était sacré. Les Banoû Yâd possédaient « une chamelle bénie », يتبرّكون بها. Aux époques de calamité publique, toute la tribu s'abandonnait aveuglément à sa conduite[5]. Les Ṭayytes rendaient un véritable culte à un chameau noir[6]. Nous connaissons par le Qoran (VII, 71) la légende de « la chamelle d'Allah », envoyée aux Thamoûdites. Pour nous, la présence du chameau détermine d'une façon singulière la nationalité, la signification religieuse des sujets représentés. Nous avons affaire à une procession propre au paganisme arabe. Les deux figurines proviennent des régions arabes, mais partiellement hellénisées, de l'ancienne *Provincia Arabia*, qui s'étendent au sud de la Damascène. L'influence de l'hellénisme, qui a valu pour ces régions un Ζεὺς Σαφαθηνός, un Jupiter du Ṣafâ'[7], transformé Al-Lât en Athena-Minerve[8],

[1] Cumont, *op. cit.*, 265.

[2] *Op. cit.*, 273.

[3] Que nous croyons d'ailleurs défendable, mais dont la discussion nous sortirait de notre sujet.

[4] Éloge du chameau, *Qoran*, XVI, 6, 82. Le héros arabe aime se comparer au chameau; cf. *Berceau*, I, 131-132; *Agh.*, IX, 168, 6; Ḥassân ibn Thâbit, *Divan*, 13, 5; Ibn Hišâm, *Sîra*, 565, 7; 679, 2; Djâḥiẓ, *Opuscula*, 75, 5; Wâqidî, *Maghâzi*, 222.

[5] *Agh.*, XV, 97.

[6] *Agh.*, XVI, 48 bas.

[7] Dussaud et Macler, *Voyage archéologique au Ṣafâ'*, 23.

[8] Waddington, *Inscriptions de Syrie*, n°s 2203, 2308, comme il ressort des équivalents helléniques.

a pu substituer des statues à la place des archaïques bétyles. Quand les érudits musulmans prétendent expliquer l'introduction des idoles à la Mecque, ils les disent importées de ces mêmes provinces syriennes[1]. «Une éclatante polychromie rehaussait autrefois le modelé» du premier groupe. Le rouge et le vert y formaient les teintes dominantes[2]. Si elle avait été mieux conservée, nous ne doutons pas que la première[3] de ces couleurs eût été réservée pour la tente, pour «la *qobba* en cuir rouge», exhibée dans le transport des bétyles au sein de la Sarracène préislamite[4].

Très pertinemment, à propos du second groupe, M. Cumont rappelle les *ambubaiae* syriennes des satiriques latins. «Les joueuses de flûtes, ajoute-t-il, étaient souvent au service des dieux... En Syrie, des tambours et des tambourins étaient fréquemment employés dans les cérémonies religieuses» (p. 274). A Médine, dans la mosquée et sous les yeux du Prophète on voit apparaître des tambourineuses, à l'occasion des «fêtes de Minâ», celles commémorant le sacrifice du pèlerinage, partant des fêtes religieuses. Est-ce une simple coïncidence? Ces tambourineuses médinoises se trouvent être au nombre de deux[5], absolument comme dans la terre-cuite syrienne. M. Cumont n'hésite pas à y reconnaître «un complément du groupe principal. Les statues divines étaient suivies de musiciennes, portées comme elles à dos de chameau» (p. 276). C'est également la conclusion qui se dégage de notre dossier arabe; nous espérons en achever la démonstration.

M. Cumont s'est demandé : «Pourquoi a-t-on offert à l'adoration des fidèles non pas une, mais deux statues accouplées?» (p. 265). Sa réponse, c'est l'existence en Syrie du culte de la double Fortune. Les textes arabes analysés plus haut suggèrent, croyons-nous, une seconde solution. Elle finira de mettre à leur place ces précieux «restes» de la gentilité arabe, dont nous devons la connaissance à l'érudition de M. Cumont, lequel en a très heureusement établi le caractère religieux. A propos des deux déesses, nous connaissons trop imparfaitement l'ancien polythéisme arabe pour prétendre expliquer définitive-

(1) Ibn Hišâm, *op. cit.*, 51.

(2) Cumont, *op. cit.*, 265.

(3) A la bataille du Chameau, 'Âiša se trouve sur un chameau rouge (roux) et dans un هودج, pavillon rouge (Ṭab., *Annales*, I, 3216, 7).

(4) Voir plus bas.

(5) Baghawî, *Maṣâbîḥ*, II, 197; Nasâ'î, *Sonan*, I, 236, 5. *Ṭabbâloûn*, dans le cortège du *maḥmal*. Cf. Batanoûnî, *Ar-Riḥla al-ḥidjâzyya*, 141; G. de Nerval, *Voyage en Orient*, I, 168.

ment le dualisme dans leur exhibition. Nous verrons plus loin que la Mecque païenne vénérait par *couples* [1] les bétyles ou *rokn*. Un vers de Ḥassân ibn Thâbit (*68*, 2) semble également supposer le dualisme *processionnel*. La divergence sur le site définitif à assigner au couple divin, Isâf et Nâ'ila, honorés ensemble [2], pourrait également tenir à des déplacements processionnels.

*
* *

A la bataille d'Ohod, Aboû Sofiân, avons-nous vu, «portait Al-Lât et Al-'Ozzâ» [3]. On remarquera dans le récit l'association de *deux déesses*, comme dans le premier groupe damasquin. Le terme *portait* doit s'interpréter largement. En sa qualité de chef de l'expédition, il avait commandé d'emmener et escortait sans doute les simulacres divins. Figures ou bétyles? Le texte nous laisse à cet égard dans l'incertitude. Ce chiffre de 2 demeure remarquable. Nous le verrons reparaître dans le cérémonial du polythéisme qoraišite. Il répond apparemment à une donnée traditionnelle assez consistante pour avoir pu résister à la suggestion contraire du Qoran (LIII, 19-20). Dans ce recueil, Al-Lât, Al-'Ozzâ et Manât [4] forment une triade fermée, un groupe de trois déesses, associées dans la vénération populaire. Par ailleurs nous voyons que dans les milieux mecquois Al-Lât et 'Ozzâ composent un duo représentatif de tout l'ancien polythéisme, de préférence, pour ne pas dire à l'exclusion des autres divinités du panthéon national. «Le jour et la nuit ne passeront pas (comprenez, la fin du monde n'arrivera pas) avant de voir reprendre le culte de Lât et de 'Ozzâ» (MOSLIM², II, 504). Voilà comment Mahomet aurait parlé pour prédire un retour offensif du paganisme au sein de l'islam.

Ce sont là, à ma connaissance, de rares exemples, où la *Sîra* et les recueils des *Ṣaḥîḥ* se seraient affranchis de leur servilité à l'égard du Livre d'Allah

[1] Comp. «les deux Marwa», dans une pièce attribuée (?) à Aboû Ṭâlib (IBN HIŠÂM, *op. cit.*, 173, 15).

[2] IBN HIŠÂM, *Sîra*, 94, 3; comp. 54, 71, 98, 173.

[3] ṬAB., *Annales*, I, 1395; *Agh.*, XIV, 15 bas. Al-Lât se trouve fréquemment mentionnée dans les inscriptions du Ṣafâ (cf. DUSSAUD-MACLER, *Mission dans les régions désertiques de Syrie*, 55, etc.).

[4] Manât se trouve pourtant isolée du groupe précédent et rejetée dans le verset 20, mais pour la rime, semble-t-il. D'autre part elle passait pour une divinité spécialement médinoise. Voir les textes réunis dans WELLHAUSEN, *Reste*, 25, etc. Cette circonstance a pu dissuader les *râwi* de la bataille d'Ohod de l'introduire dans leur récit.

pour les renseignements relatifs au paganisme préhégirien. Le dualisme divin, mentionné pour Oḥod, ne saurait donc être une donnée arbitraire. La prétendre inspirée par les nombreuses formules de serment, associant, juxtaposant Al-Lât et Al-ʿOzzâ [1], à l'exclusion de Manât? C'est seulement déplacer la difficulté.

Dans une pièce, attribuée au ḥanîf mecquois, Zaid ibn ʿAmrou — nous la connaissons par Ibn Isḥâq, inlassable transmetteur de poésies apocryphes — cet ascète qoraišite à moitié légendaire déclare renoncer «au culte d'Al-Lât et de ʿOzzâ», à celui «des deux filles d'Al-Lât», ainsi qu'aux «deux idoles des Banoû ʿAmrou [2]». Le poète anṣârien Kaʿb ibn Mâlik annonce comme prochain «l'oubli d'Al-Lât et de ʿOzzâ [3]». Dans la *Ḥamâsa* d'Aboû Tammâm (190, 5), un troisième poète jure «par les deux ʿOzzâ», vraisemblablement les deux divinités, portées par Aboû Sofiân et le plus souvent — ainsi fait Aus ibn Ḥadjar — attestées nommément dans les serments des poètes. Faut-il reconnaître Al-Lât et Al-ʿOzzâ dans les déesses du groupe damasquin? Pour nous y déterminer, nous devrions connaître plus à fond le paganisme de l'ancienne région ghassânide. Qu'il nous suffise d'avoir retrouvé dans un monument figuré la représentation de rites religieux encore très imparfaitement étudiés. Tout nous engage à y voir mieux que «des sujets de genre» ou «des fantaisies de modeleur», comme opine une récente recension de la *Revue biblique* (1918, p. 290). Cette explication a dû se présenter à un esprit aussi averti que celui de M. Cumont. Il faut le féliciter de ne pas s'y être arrêté. C'eût été lui témoigner une déférence imméritée.

Les *Ṣaḥîḥ* nous montrent le Prophète accomplissant à dos de chameau le *ṭawâf*, la ronde, autour de la Kaʿba, ainsi que les courses entre Ṣafâ et Marwa [4]. Par cette innovation n'aurait-il pas prétendu abolir l'usage et jusqu'au souvenir des processions liturgiques de la gentilité? Le *ṭawâf* monté rendait

[1] Nasâʾî, *Sonan*, II, 140; Boḫârî, *Ṣaḥîḥ*, C., VII, 223; *Agh.*, II, 21, 192, 193; I. S., *Ṭabaq.*, I¹, 100, 101 (123, 25, Al-Lât est mentionnée seule, fait exceptionnel, quand il s'agit de serments); Wâqidî, *Maghâzi*, Kr., 23, 25, 26, 248. Dans Ibn Hišâm, 744, 8, Lât est de nouveau isolée, dans une interjection obscène, de sa compagne; Ibn Hišâm, *Sîra*, 205, 206, 282. Cf. *Agh.*, XX, 139 bas; Moslim², II, 19, 467.

[2] Ibn Hišâm, *Sîra*, 145, 7-8; Ibn Doraid, *op. cit.*, 84; *Agh.*, III, 15-16.

[3] Ibn Hišâm, *Sîra*, 52. A la Mecque (voir Ibn Hišâm, 207, 8; 230, 4) le paganisme semble se résumer dans le culte des deux déesses; I. S., *Ṭabaq.*, I¹, 101, 25; Ibn Hišâm, *Sîra*, 738, 9.

[4] Nasâʾî, *Sonan*, II, 37.

impossible la vénération, le contact directs de la pierre noire [1], cérémonie essentielle, assure-t-on, dans le programme du *ḥadjdj*. Par ailleurs les érudits musulmans ne réussissent pas à en découvrir une explication satisfaisante, lorsqu'ils prêtent au Maître l'intention de s'exhiber, et de plus haut, en spectacle, afin de régler jusqu'aux plus minutieuses modalités du futur pèlerinage musulman [2]. Les terres-cuites étudiées pas M. Cumont nous ramènent à des conceptions moins fantaisistes. Elles attestent l'existence de processions religieuses à dos de chameau, pratique confirmée par le récit de la bataille d'Oḥod, enfin par l'interprétation rationnelle des termes rituels de *mas'â, ifâḍa, ṭawâf*, lesquels impliquent l'idée d'évolutions processionnelles pendant la période du *ḥadjdj*.

Dans le narré de cette journée d'Oḥod, un détail nous fournira également le commentaire de la seconde figurine syrienne. C'était l'usage, on l'a vu [3], d'accorder une escorte féminine à la *qobba* ou tente sacrée, celle-là même dont la terre-cuite damasquine nous a montré le transfert. Find az-zimmânî en confie la garde «à deux de ses filles, deux lutines ou fées, شيطانتان [4]». Mais ce total, également adopté par l'artiste syro-arabe, paraît avoir varié. La Thaqafite Sobai'a, la jeune Bakrite, fille de 'Auf ibn Mâlik [5], se trouvent constituées seules [6] gardiennes de la *qobba* [7].

Quoi qu'il en soit, nous apprenons [8] qu'avant de partir pour Oḥod [9], les Qoraišites se décident à emmener des femmes. Un siècle après l'hégire, les annalistes musulmans ne parvenaient plus à se représenter le rôle exact, moins encore, la mission religieuse réservée à ce bataillon féminin [10]. Elles devaient, assurent-ils gravement, «empêcher les défaillances de courage chez les combattants, les exciter en rappelant l'humiliante défaite de Badr». Nous apprenons qu'au plus fort de la lutte, «elles jouaient du tambourin et battaient des

[1] Nasâ'î, *Sonan*, II, 39; comp. 37, 10. Mahomet touche par l'intermédiaire de son bâton (*Agh.*, XIII, 166; Moslim, *Ṣaḥîḥ*², I, 486, 488).

[2] Nasâ'î, II, 42; Moslim aux endroits cités; gloses nouvelles.

[3] Précédemment p. 48.

[4] *Agh.*, XX, 144, 4.

[5] Voir plus haut.

[6] Ou seules mentionnées.

[7] Ailleurs elles sont quatre; *Agh.*, XII, 55; voir précédemment. Pour Ḏoû Qâr, cf. *Agh.*, XX, 136, 137.

[8] Wâqidî, *Maghâzî*, 201.

[9] De même avant Badr.

[10] Wâqidî, *loc. cit.*; Ibn Hišâm, *Sîra*, 557; I.S., *Ṭabaq.*, II¹, 25, «au nombre de 15» (*sic*); *Agh.*, XIV, 14.

timbales», يضربْنَ بالاكبار والدفوف والغرابيل; instruments militaires complètement inconnus des anciens Sarracènes et dont on ne constate la présence que lorsque des femmes suivaient l'armée. Rien de plus choquant au point de vue des mœurs arabes! Une femme libre se serait déshonorée en les touchant. On les abandonnait aux esclaves des deux sexes, comme tout ce qui regardait la profession musicale[1]. Preuve nouvelle que nous sommes en présence d'une manifestation religieuse, cultuelle! Seule la puissance de la religion a pu obtenir des matrones mecquoises ce sacrifice du décorum. Dans leur entourage, aucune Michol[2] ne s'est rencontrée pour vitupérer l'exaltation de ces transports mystiques. Leur chamade guerrière accompagnait le chant des vers[3], exactement la même cantilène, attribuée aux *kâhina* pendant les guerres de Doû Qâr et les luttes entre Bakr et Taghlib[4]. La flûte n'est nulle part mentionnée. Mais nous pouvons nous borner à ces rapprochements, qui nous paraissent suggestifs.

Il serait déplacé de les désirer plus complets, d'exiger une description plus précise des rédacteurs de *Maghâzi* et, qu'après avoir admis la présence des deux principales divinités qoraïsites, ces auteurs nous montrent les Mecquoises, groupant les guerriers autour de la *qobba*[5] et des effigies divines. Voilà pourtant comment elles durent contribuer à maintenir le corps de bataille, à retenir les fuyards, لئلّا يفرّوا[6], conformément à l'exposé traditionnel. Tel fut d'ailleurs le rôle dévolu aux Bédouines de Bakr que par une audacieuse et soudaine manœuvre le chef Ḥanẓala ibn Thaʿlaba débarqua, et en leur enlevant tout moyen de retraite, au milieu des combattants à la journée de Doû Qâr[7]. L'une des amazones mecquoises relèvera même le drapeau de l'armée[8].

(1) Comp. le récit de la bataille de Badr. Mais en cours de route on renvoie ces musiciennes-esclaves (Wâqidî, *op. cit.*, 32).

(2) II *Rois*, vi, 14, etc.; I *Paral.*, xv, 29.

(3) *Agh.*, XIV, 17; Ibn Hiśâm, 562, 10; I.S., *Tabaq.*, II¹, 28, 8-9; Wâqidî, *op. cit.*, 206, 207, 221.

(4) *Agh.*, XX, 140, 144.

(5) Comp. pourtant Wâqidî, *op. cit.*, 227, 3 d. l. : la *ḥodjra* où se retirent les amazones à Ohod. Or *ḥodjra* est un synonyme de *qobba*.

(6) *Agh.*, XIV, 12 bas; Moslim, *Ṣaḥîḥ*², I, 557, 562.

(7) *Agh.*, XX, 137.

(8) *Agh.*, XIV, 17; Ibn Hiśâm, *Sîra*, 610, cf. nos *Aḥâbîś*, 446. Femmes figurant dans les *Maghâzi* de Mahomet (Moslim, *Ṣaḥîḥ*², II, 103) en qualité de cantinières, d'infirmières. Si tel était leur mission exclusive, et non la survie d'une ancienne tradition, pourquoi, malgré l'exemple du Prophète, une institution aussi humanitaire n'a-t-elle pas été maintenue dans les armées musulmanes? Au «Chameau», ʿÂiśa demeure seule!

Mais dans la rédaction de la *Sîra,* on se rapprochera sans doute de la vérité en remplaçant par des jeunes filles les graves matrones, épouses des principaux Qoraišites. Seulement, comment alors mettre sur le compte de Hind la prétendue mutilation du cadavre de Ḥamza; insipide invention, chère à l'école ʿabbâside? Pendant leurs guerres contre les Qaisites, les Taghlibites chrétiens recoururent au même moyen. «Ils jurèrent de ne pas céder un pouce de terrain et placèrent leurs femmes au milieu des rangs[1].» Cette manœuvre décida de la victoire. Rappelons enfin la tente de Sobaiʿa, dressée avant le combat pendant la guerre d'Al-Fidjâr. Elle aussi se trouve confiée à la garde d'une femme, et cette femme n'est autre que l'épouse de Masʿoûd, un des desservants d'Al-Lât.

«Quand le sultan du Maroc, raconte un ancien voyageur[2], part à la tête de ses troupes noires pour une importante expédition, il emporte processionnellement et au milieu des plus vives démonstrations de respect — comme jadis l'Arche dans l'Ancien Testament — le *Ṣaḥîḥ* de Boḫârî. Le livre, renfermé dans un écrin précieux, a sa tente spéciale, laquelle est invariablement dressée à côté du monarque.» Ainsi au 1er siècle de l'islam, le soi-disant tabernacle, imaginé par le visionnaire Moḫtâr, accompagnait les armées en campagne, transporté à dos de mulet et couvert de riches tentures de soie et de brocart[3]. Je me persuaderai malaisément que l'entreprenant Thaqafite — «ce successeur retardataire des *kâhin*», ainsi l'appelle Wellhausen[4] — n'ait pas pensé aux *qobbas* sacrées de l'antiquité arabe.

Le souvenir s'en était conservé dans les milieux militaires. Un demi-siècle plus tôt, le calife Moʿâwia, à la veille de la bataille de Ṣiffîn, commanda de dresser dans son camp une grande *qobba*. Il l'avait ornée d'étoffes précieuses et, auprès de ce monument, qu'entourait la cavalerie de Damas, l'armée syrienne était venue lui jurer fidélité jusqu'à la mort; رفع قبّةً عظيمة فالقى عليها الثياب وبايعَهُ اكثر اهل الشام على الموت واحاط بقبتِهِ خيلُ دمشق[5]. C'était, moins les bétyles proscrits par l'islam, la répétition de la cérémonie qu'a dû présider à Oḥod le père de Moʿâwia, Aboû Sofiân, auprès de la *qobba* renfermant le

[1] Cf. Aḫṭal, *Divan*, 317; notre *Chantre*, 137.

[2] Cité dans Goldziher, *Ẓâhiriten*, 115.

[3] Djâḥiẓ, *Ḥaiawân*, II, 99; Ibn Doraid, *op. cit.*, 291, 4; Ṭab., *Annales*, II, 702, etc.; 704, 706.

[4] *Reste*, 137.

[5] Ibn al-Athîr, *Kâmil* (Tornb.), III, 246, 3.

groupe des divinités qoraišites. Wellhausen (*Reste*, 73) supprime tout ce passé religieux, quand il se borne à reconnaître dans la tente dressée à Ṣiffìn le «Feldherrnzelt Muavias», la tente militaire du grand calife sofiânide.

* * *

Nous avons vu précédemment combien les cortèges religieux étaient populaires à la Mecque, au point d'exciter la verve satirique des Bédouins[1]. La terminologie qoranique, relative au pèlerinage arabe, au culte de la Kaʿba, des sanctuaires de Ṣafâ et de Marwa, se montre suffisamment expressive à cet égard. La liturgie qoraišite comprend des tournées, des stations, des courses, des départs; elle compte des chefs de file, des cérémoniaires ou guides officiels, tout un rituel qu'on ne peut rationnellement interpréter, en excluant l'hypothèse d'évolutions processionnelles, de théories, escortant les bétyles locaux.

Il n'y avait pas seulement le pèlerinage de ʿArafa, la *ʿomra* de Radjab, qui servissent d'occasion à ces manifestations. La Mecque connaissait d'autres processions au cours de son année liturgique. Son territoire sacré se trouvait délimité par une succession ininterrompue de monuments, «les *anṣâb* de la Mecque ou du ḥaram[2]». A ce terme nos textes substituent parfois celui de *aʿlâm* «marques, bornes», lequel a dû paraître plus inoffensif[3]. Postérieurement à l'hégire, ils semblent avoir été remplacés graduellement par des pylônes turriformes, الابراج[4]. On honorait ces *anṣâb* par des visites et par des sacrifices périodiques, les *ʿatâ'ir* sans doute; la chair des victimes demeurant abandonnée aux oiseaux, aux fauves du désert. Les assistants ne s'interdisaient pas de prendre part à la curée. Ainsi dans le sacrifice offert par ʿAbdalmoṭṭalib, en remplacement de son fils ʿAbdallah (Ibn Hišâm, 100), لا يُصَدّ عنها انسانٌ ولا سبع «ni homme ni bête n'étaient écartés». Le Qoran (lxx, 43) vise, si je ne m'abuse, ces pratiques; il mentionne la *ifâḍa*, les évolutions tumultueuses exécutées autour des *anṣâb*. Le détail, si la Tradition avait tenu à le conserver,

[1] *Agh.*, I, 20, 6.

[2] Tab., *Annales*, III, 2326; Ibn Hišâm, *Sira*, 703; 802; I. S., *Ṭabaq.*, IV², 32. On trouve aussi منار الحرم; Ibn al-Athîr, *Nihâia*, IV, 181; comp. IV, 177; Djâḥiẓ, *Ḥaiawân*, IV, 83. Pour *manâr*, comp. Moslim, *Ṣaḥîḥ*², II, 167 d. l.

[3] Maqdisî, *Géogr.*, 77; *Osd*, I, 63.

[4] Ibn Djobair, *Travels*², 112, 13.

rappellerait sans doute le sacrifice, où les Scénites de la région sinaïtique s'apprêtèrent à immoler le jeune Théodule, fils de St. Nil (P. G. Migne, t. 74, 611, etc.). Il nous expliquerait, pensons-nous, la répugnance de Mahomet pour ce rituel barbare et le culte des *anṣâb*, dont il stigmatisera l'impureté, رجس (*Qoran*, v, 92). A partir du *fatḥ*, reddition de la Mecque, sous le Prophète[1], ensuite au temps du califat patriarcal, l'autorité souveraine en fait solennellement *reconnaître*, vérifier le site[2]. Cette sorte de relevé cadastral, les *recognitions* soi-disant topographiques de ces dieux-termes, déclassés depuis l'islam, de ces bétyles métamorphosés en bornes-frontières, demeurent selon toute vraisemblance des souvenirs du cérémonial archaïque usité jadis, des processions auxquelles ces monuments religieux ont servi de but et dont la Tradition s'efforce adroitement d'abolir la mémoire.

A l'occasion de ces cérémonies on utilisait une sorte de tabernacle ou tente, portant elle aussi le nom de *bait* ou plus exactement de *qobba*. La *qobba* ne doit pas être confondue avec une tente[3], la tente de poil, بيت شعر ou خباء, destinée à abriter la famille nomade[4]. La *qobba*-tabernacle ou rituelle se distingue de la dernière par ses proportions[5] plus réduites, par son sommet arrondi et terminé en pointe[6], par la couleur adoptée (le rouge), par la matière enfin servant à la confectionner, c'est-à-dire le *cuir*, ادم. Portative dans le principe, plus tard cette *qobba*, par une transformation toute naturelle — nous aurons à y revenir — s'agrandira pour devenir un pavillon d'honneur, dressé en des circonstances solennelles et pour des usages franchement profanes. C'est parce qu'il a négligé de suivre la marche de cette évolution, précipitée par l'influence de l'islam, que Wellhausen a perdu de vue le caractère religieux de l'institution primitive, l'origine rituelle de la *qobba* préhégirienne.

(1) I. S., *Tabaq.*, II¹, 99, 11.

(2) Dahabî, *Mîzân*, III, 29; *Osd*, I, 63, 214, 5; III, 11, 388; IV, 207, 337.

(3) Bakrî, *Mo'djam*, 34, 8; cf. *Lisân al-'Arab*, II, 152; Djâhiz, *Mahâsin*, 101, 8 «qobba» (cage) de lion.

(4) Termes souvent juxtaposés dans les mêmes contextes; *Agh.*, XVI, 50 d. l.

(5) Ibn al-Athîr, *Nihâia*, III, 223, 4. La *qobba* est petite, ronde, en cuir (*Lisân al-'Arab*, II, 152).

(6) *Qobba*, terme ordinaire pour désigner un palanquin de voyage (*Agh.*, VI, 73, 17), un محمل. Celui du pèlerinage a «la partie supérieure de forme pyramidale et se termine par une petite coupole» (Dr Sâlih Sobhî, *Pèlerinage à la Mecque*, p. 29). Synonymie de *qobba* et *maḥmal* (*Agh.*, III, 115 bas).

A l'époque archaïque, le cuir[1] — il ne faut pas l'oublier — joue un rôle prépondérant chez les Arabes[2]. Cette industrie assurera la fortune de Ṭâïf. Les premières tentes bédouines, la majeure partie de leur mobilier, furent vraisemblablement en peau de chameau : récipients, outres, seaux, nappes, coussins, matelas. Antérieurement à l'hégire, le nomade ne ferre pas, il *chausse*, انعل, ses chevaux; il adapte à leur sabot des sandales de cuir[3]. Aussi la présence d'un chaudron, d'un ustensile en métal, passe-t-elle pour une preuve d'opulence[4]. Les poètes s'arrêtent complaisamment à en décrire les dimensions fantastiques[5]. Comme il arrive d'ordinaire, la religion voulut demeurer fidèle à ces traditions archaïques. Rappelons la Ka'ba primitive de Nadjrân, également en peau, en dépit de ses proportions colossales[6]. Celle de la Mecque pourrait bien en fournir un autre exemple. C'est du moins l'interprétation que me paraît comporter une donnée traditionnelle; elle affirme qu'un pavillon aurait jadis occupé l'emplacement de l'édicule destiné à enchâsser la Pierre noire[7]. Un autre souvenir de ce lointain passé semble s'être conservé dans l'habitude de voiler d'étoffes les fétiches. Cette coutume n'était pas spéciale à la Ka'ba, الكعبة المستورة. Au tombeau d'Ève, près de Djeddah, M. Kazem Zadeh signale «une pierre très haute, entourée d'une étoffe noire. On croit que là se trouve le nombril d'Ève[8].» Les Banoû Tamîm vénéraient un *bait*, bétyle recouvert d'étoffes précieuses, بيت من عائم وثياب[9]. J'en retrouve une autre

[1] Comp. *Qoran*, xvi, 82, demeures, tentes en peau : الله جعل لكم من جلود الانعام بيوتا. Cf. Guidi, *Della sede primitiva dei popoli semitici*, 580. Comp. Djâḥiẓ, *Ḥaiawân*, V, 143, 1-5. Les anciens carquois, *kinâna*, sont en cuir (Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 18, 10).

[2] Ainsi «chaîne de fer» est une nouvelle preuve du caractère apocryphe de la poésie, citée par Ibn Hišâm, *Sîra*, 81 d. l. Les pointes des lances étaient primitivement en *corne* (Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 310).

[3] *Osd*, IV, 158, 4 (liens en cuir; *Agh.*, XIV, 70). Pour les Bédouins contemporains, cf. Doughty, *Travels*, I, 309. Invention de l'étrier en fer; Djâḥiẓ, *Bayân*, II, 54.

[4] *Agh.*, XIV, 138, 1; cf. XIII, 54-55. Transmis en héritage, comme objets de valeur (*Agh.*, VIII, 67 bis).

[5] Copieuse anthologie de citations dans Djâḥiẓ, *Avares*, 245, etc.

[6] Cf. notre *Yazîd*, 340. *Bait* de la tribu de Yâd appelé *Doû'l Ka'bât* (Bakrî, *Mo'djam*, 46, 1).

[7] Dieu accorde à Adam chassé du Paradis خيمة من خيام الجنة وضعها له بمكة في موضع الكعبة قبل ان تكون الكعبة (Azraqî, W., 357, 358; Qotaiba, *Ma'ârif*, É., 189). La Ka'ba primitivement une tente (*Sîra ḥalabyya*, I, 160). Ce même recueil (II, 293, 2) représente le Prophète dans une قبة من خشب عليها مسوح. J'ignore la provenance de cette donnée, résultat d'une contamination.

[8] *Relation d'un pèlerinage à la Mecque en 1910-1911*, p. 26.

[9] Ibn Doraid, *op. cit.*, 155, scolion *e*.

preuve dans ce serment de Qais ibn al-Haṭîm : « Par le Dieu, Maître du temple sacré, par ses mystères que voilent des étoffes en lin du Yémen » :

والله ذى المسجد الحرام وما . جُلّل من يُمْنَةٍ لها خُنُفُ[1]

Dans ce vers d'un poète médinois, la mention du *masdjid al-ḥarâm*, l'extension restreinte de cette expression dans le style qoranique, me paraissent des raisons insuffisantes pour la rapporter au sanctuaire mecquois. Les *masdjid* ou lieux saints abondaient à Médine et dans tout le Hidjâz. Nous nous en convaincrons plus tard en étudiant la valeur du vocable *masdjid*[2]. Il semble inutile de perpétuer le malentendu créé par les exégètes et les philologues de l'islam avec leur théorie sur la suprématie incontestée du culte qoraišite. Comme l'insinue le témoignage du barde médinois, les progrès de la civilisation, la diffusion des étoffes du Yémen firent insensiblement écarter l'usage du cuir. Ce dernier demeura réservé pour les tentes-chapelles destinées aux translations, aux processions rituelles des bétyles.

Quand les Qoraiš — plus exactement les *Ḥoms*, c'est-à-dire les familles *cléricales* de la Mecque[3] — prenaient part aux cérémonies de Minâ, ils jouissaient du privilège exclusif d'y dresser des tentes de cuir rouge; كانت قباب قريش من الادم لا يضربها غيرهم بمنى[4]. Ils s'interdisaient la faculté de s'y retirer, de les utiliser comme habitation privée[5]. Mais rien ne prouve que primitivement elles n'aient pas abrité les bétyles de quartier, les fétiches des clans mecquois, qu'on destinait à figurer dans les cérémonies du pèlerinage, dans les processions du mois de Radjab. On les tenait en réserve pour ces manifestations solennelles du culte qoraišite. Véritables tentes rituelles, elles ne devaient servir qu'à l'époque des *manâsik*, cérémonies du grand pèlerinage[6], ou pen-

[1] Voir son *Divan*, éd. Kowalski, V, 14. Pour le sens de خنيف, plur. : خنف, cf. Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 289, 5 d. l. L'arche-tabernacle de Moḥtâr était également voilée (Ibn Doraid, *op. cit.*, 291, 4; Van Gelder, *Moḥtar de valsche Profeet*, 91, etc.; Ṭab., *Annales*, II, 706).

[2] Travail achevé en manuscrit, parmi les études sur la religion préislamique.

[3] Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 153; Ibn Hišâm, *Sira*, 126, etc.; I. S., *Ṭabaq.*, I¹, 41. Les Qoraiš sont les « desservants de la Ka'ba » (Qotaiba, *Kitâb al-'Arab*, 290, 8), آل الله; Ibn Doraid, *op. cit.*, 94, 11.

[4] Balâdorî, *Ansâb*, 24, *b* (ms. de Paris).

[5] Voir pourtant *Qoran*, xvi, 82, tentes d'habitation en peau de chameau; mais ce ne sont pas les *qobbas* rouges de cuir.

[6] Ya'qoûbî, *Hist.*, I, 298, 1. Même au Paradis les Élus habiteront des « *qobbas* de cuir » (*Osd*, V, 185 bas).

dant la durée de l'*iḥrâm*, لما كانوا حُرُمًا[1]. «Jouissant du privilège des pavillons en cuir rouge, ils ne fabriquaient pas de tentes de toile, كانوا لا ينسجون مظال الشعر وكانوا اهل القباب الحُمر من الأدَم[2]». Nous devons ce renseignement traditionnel aux rédacteurs de la *Sîra*, qui ne paraissent pas en avoir saisi la portée. Sédentaires, les Mecquois n'avaient que faire de tentes en poil. Mais ils conservaient avec honneur et, pour les manifestations, les processions religieuses, ils s'empressaient d'exhiber les archaïques pavillons en cuir rouge. Dans cet usage comment ne pas reconnaître un souvenir de l'époque où le pavillon écarlate abritait une relique, un des nombreux fétiches honorés à la Mecque? L'ancienne charge municipale, القبّة والأعِنّة «le pavillon et les rênes»[3], commémore sans doute la dignité du personnage qoraisite, chargé jadis de veiller sur le palladium de la cité, de convoyer, de guider par la bride le chameau, portant le dais sacré pendant les stations du pèlerinage. Le nom — *qobba* est un synonyme de *maḥmal,* — la fonction, rappellent le départ du *maḥmal* — vulgairement appelé *tapis sacré* — à Damas et au Caire. L'on y voit les plus hauts dignitaires de l'État se disputer l'honneur de tenir la bride du chameau chargé du *maḥmal,* dont les formes imitent celles de l'antique *qobba*[4]. Cette originale mise en scène fait penser à Aboû Sofiân en route pour Oḥod. Voilà comment le chef omayyade aura «porté Al-Lât et Al-'Ozzâ», يحمل اللات والعزّى, relayé par les principaux descendants de Qoṣayy, jusque sur le champ de bataille. A l'instar de nos processions chrétiennes, ces personnages ont voulu «tenir les cordons du dais», escorter les protectrices de la cité, abritées dans la tente-chapelle, comme les représente la terre-cuite de Damas.

[1] Ibn Hišâm, *Sîra,* 128, 9. Le Prophète appuyé contre «une *qobba* en cuir du Yémen»; Boḫârî, *Ṣaḥîḥ,* C., VII, 220 d. l. (C. = éd. de Constantinople).

[2] I. S., *Ṭabaq.,* I¹, 41, 6-7. Pour attester que Mahomet était *ḥomsî* on le fait figurer au pèlerinage dans une *qobba* de cuir (I. S., *Ṭabaq.,* II¹, 88; *Osd,* I, 251). Ailleurs (Moslim, *Ṣaḥîḥ*², I, 469, 12; Aboû Daoûd, *Sonan,* I, 190), la tente est en poil, mais le terme de *qobba* est maintenu. Les *Sîra* postérieures (*Sîra ḥalabyya,* III, 138 bas) font réunir à Dji'râna les Anṣârs dans une «tente de cuir». C'est une confusion, où l'on ne tient aucun compte des proportions exiguës de la *qobba* primitive.

[3] Explication traditionnelle dans *'Iqd*¹, II, 37. Le sens n'est plus compris; *Osd,* I, 101, يجمعون فيها ما يجهزون به الجيش (*sic!*). La modeste *qobba* devient arsenal!

[4] Cf. Ṣâliḥ Ṣobḥî, *op. cit.,* 29. Ḫâlid ibn al-Walîd, commandant habituel de la cavalerie qoraisite dans les Maghâzi, se voit bénévolement attribuer le privilège de القبّة والأعنّة; cf. *'Iqd* et *Osd* aux endroits cités.

En interprétant, en combinant judicieusement les textes cités plus haut, il ne devient pas malaisé de reconstituer le pittoresque spectacle, offert par la Mecque, pendant la *'omra*, la fête religieuse et nationale de Radjab [1]. On se figure l'encombrement des ruelles étroites, les cortèges promenant les bétyles de quartier, le défilé des chameaux avec leurs *qobbas* branlantes aux éclatantes couleurs, guidés par les chefs des familles aristocratiques, cependant que, derrière les dromadaires sacrés, des femmes, chevelure au vent, battent avec frénésie du tambourin et poussent des cris de joie, pour déboucher enfin sur le parvis de la Ka'ba. Je me demande si le Qoran (VIII, 35) ne vise pas ces exubérantes manifestations de la religion populaire, lorsqu'il affirme que «toute la dévotion des païens auprès du *bait* se borne à des sifflements, à des claquements de mains», وما كان صلوتهم عند البيت الّا مُكآءً وتصْدية.

On peut du moins affirmer que la *'omra* de Radjab est vue de mauvais œil par la Tradition, laquelle sur ce point paraît exprimer les répugnances éprouvées par le Prophète. C'était pour la Mecque la période des *'atâ'ir* [2], sacrifices dont on abandonnait la chair aux oiseaux. Ces sacrifices Mahomet les aurait également interdits, si toutefois il ne s'est pas simplement borné à les prohiber pendant le mois de Radjab [3], sans doute à cause de leur caractère spécifiquement païen, de leurs attaches avec la *'omra* tumultueuse et les bacchanales de Radjab; *Radjabyya* et *'atira* étaient devenus synonymes [4]. A la Mecque la population demeurait fort attachée à ces festivités bruyantes. Elle refusait d'en modifier le programme, principalement de déplacer l'époque de la *'omra;* tous considéraient «comme le plus grand des sacrilèges d'en accomplir les cérémonies au temps du pèlerinage» de 'Arafa [5]. Pour déraciner ces souvenirs tenaces, qui plongeaient dans les fastes polythéistes de la cité, Mahomet affectera d'exécuter la *'omra* en dehors de Radjab [6] et se décidera enfin d'unir *'omra* et pèlerinage.

(1) Cf. Ibn Djobair, *Travels*², 128, 129, 132.

(2) Nasâ'î, *Sonan*, II, 190; عتائر يوم عيد, poète cité dans Ibn Hišâm, *Sira*, 659, 4 d. l.

(3) Nasâ'î, *op. cit.*, II, 189, 180; Moslim, *Ṣaḥîḥ*², II, 165.

(4) *Osd*, IV, 339, cf. 267; Ibn al-Athîr, *Nihâia*, II, 66; Ibn Hišâm, *Sira*, 534, 4; 659 bas; Djâḥiẓ, *Ḥaiawân*, I, 9; Abou Daoûd, *Sonan*, II, 2, cf. p. 5.

(5) Moslim, *Ṣaḥîḥ*², I, 480, 5; Nasâ'î, *op. cit.*, II, 24, 7.

(6) Moslim, *op. cit.*, I, 483. Plusieurs de ces *'omra* du Prophète sont problématiques, mises en avant pour masquer son absence du grand Pèlerinage qu'il n'accomplira que la dernière année de sa vie.

*
* *

Tout ce passé vaudra aux plus distingués d'entre les *sayyd* du désert la qualification extrêmement recherchée de « possesseurs des pavillons écarlates », اهل القباب الحُمر [1]. Locution parfois abrégée en اهل القباب, en supprimant l'indication de la couleur toujours sous-entendue [2] quand il s'agit de *qobba*. Aussi le complexe ربّ القبّة devient-il l'équivalent de nos particules nobiliaires, une titulature véritablement seigneuriale [3], l'attestation non de « vingt quartiers de noblesse » (Perron) — l'Arabie ne les a jamais connus [4] — mais d'un authentique patriciat, à la mode bédouine. C'était l'interpellation la plus agréable, la plus flatteuse aux prétentions dynastiques des phylarques de Ḥîra et de Ghassân [5]. Les deux vocables *rabb* et *qobba* s'appellent pour ainsi dire et se complètent mutuellement. En apercevant dans la solitude les couleurs voyantes de la *qobba*, le rôdeur du désert concluait à la présence d'un personnage, d'un *rabb*, et se promettait l'aubaine d'une riche proie, ما لهذه القبّة بدّ من ربّ [6].

Rabb désignait le rang le plus élevé dans la hiérarchie sociale. Aussi, les titulaires, cédant à l'ostentation propre aux Arabes, الخر الأمم, aimaient à traduire cette suprématie par l'exhibition de ce symbole éclatant [7]. En parcourant les vers déclamés dans les fastueuses *monâfara*, joutes de prééminence, on connaît peu de poètes qui aient renoncé à réclamer ce titre prétentieux pour tous les membres de leur clan. Tous leurs contribules étaient — à les

[1] Ou صاحب القبّة; Ibn Doraid, *op. cit.*, 208 bas (cf. *Agh.*, XX, 136); 215, 3 d. l., لهم قبّة.

[2] Comme observe Djâḥiẓ, *Ḥaiawân*, V, 143, 4; *Agh.*, XIV, 116, 11.

[3] Ainsi l'interprète 'Abîd ibn al-Abraṣ, *Divan*, XXIX, 2 (éd. Lyall) :

اهل القباب الحُمر وال نَعَم المؤبّل والمَدامَةْ

Tentes de cuir, gloire des Arabes; Djâḥiẓ, *Ḥaiawân*, V, 143, 5-7.

[4] Cf. *Berceau*, I, 325, etc.

[5] Cf. *Agh.*, VIII, 50, 10 d. l.; IX, 172, 7, 176; X, 30, 18; XVI, 165 d. l. Le père du prince-poète Amroulqais est *rabb* et ذو القباب (*Šo'arâ'*, 3 bas; 13 bas; 37, 5).

[6] *Agh.*, XVI, 51, 1. Comp. le scolion : وذ للقوم نادٍ الّا ولهم سيّد; 'Abîd ibn al-Abraṣ, *Divan*, XXV, v. 10. Comp. *Agh.*, 54-55; XIV, 138, 1; XIX, 132, 2, signe de richesse et de suprématie.

[7] *Fâṭima*, 73; notre *Chantre*, 155. Ils sont اهل القباب الحُمر (Amroulqais), Qotaiba, *Poesis*, 37, 11; 223, 9; *Agh.*, XIV, 138, 1-2; *Naqâ'iḍ Djarîr*, 140, 8. Tente rouge de l'ancêtre Nizâr; *Chroniken*, W., II, 135, 6-7; 'Abîd ibn al-Abraṣ, *Divan*, XXV, 10; XXVII, 5; XXIX, 2. Le calife Hišâm s'installe au désert sous des pavillons rouges (*Agh.* S. I, 14, 4), mais non en cuir. Tentes d'habitation; la couleur archaïque et seigneuriale a seule été retenue, pour cette *bâdia* omayyade.

en croire — princes, « issus d'un sang, jouissant du privilège de guérir la rage[1] ». Cette argumentation rendait la prétention toute naturelle[2]. Elle s'affirma dans l'usage affecté par les plus magnifiques des chefs nomades de dresser à côté de la tente familiale un pavillon en cuir écarlate. De son ancienne destination rituelle, elle conservait le droit d'asile, sur lequel les patrons, *aśrâf*, veillaient jalousement, هم اشراف في الجاهليّة لهم قبّة وهي التي يقال لها قبّة المعاذة مَن لجا اليها اعاذوه[3]. Tel le pavillon de Sobai'a pendant la guerre du Fidjâr. A 'Okâz et dans les autres solennités, on se trouva bientôt forcé d'accorder la même distinction aux plus célèbres d'entre les poètes[4]. On voit également figurer la *qobba*[5], la tente de cérémonie, dans les *monâfara*. Ces joutes, présidées par un *kâhin-hakam*, un arbitre devin, et se terminant toujours par un sacrifice public[6], participaient en définitive à la nature des actes religieux.

On aura remarqué la teinte singulière adoptée pour les *qobba* rituelles. De toute antiquité et jusqu'à nos jours, les Scénites ont habité des tentes de couleur sombre[7]. L'épouse du *Cantique* (I, 4) se proclame « noire à l'égal des tentes de Cédar ». D'où vient le choix du rouge, l'étrange prédilection pour une couleur aussi criarde, aussi indiscrète? Il y a lieu de se le demander. Défiant de nature, le Bédouin s'ingéniera à dérober son campement, sa retraite et celle des siens, aux ennemis de sa tribu, aux rôdeurs du désert. L'instinct de la conservation lui déconseille de dresser sa tente, de coucher le long des routes, dans le voisinage immédiat des points d'eau. Seule l'influence d'une tradition religieuse, d'un *dîn* — coutume et religion sont synonymes pour l'Arabe — a valu cette fortune à la *qobba* rouge, l'a amené à surmonter ces répugnances instinctives. Yâd, un des légendaires ancêtres des Arabes, avant de mourir, lègue à son fils Modar « la tente de cuir rouge », comme un héritage d'inestimable valeur, القبّة الحمراء وهي من أدَم[8]. Le geste rappelle, dans les

(1) *So'arâ'* (Cheikho), 404, 8; *Agh.*, XIV, 74 bas; XV, 7, 6.

(2) A'šâ dans *So'arâ'*, 392 اهل القباب = *sayyd*.

(3) Ibn Doraid, *op. cit.*, 215 bas.

(4) *Agh.*, II, 53 bas; VII, 170, 4 (avec l'addition لها حبال بين وَتَدَين, figurant comme un haram?); VIII, 194. Pour 'Okâz, cf. *So'arâ'*, 640 bas; 687.

(5) Contenant vraisemblablement le bétyle.

(6) On immolait des chameaux, dont la chair était distribuée à l'assistance. *Agh.*, XV, 54, 6 d. l., 55, 8, 57 haut. Présidences de *kâhina-arbitres* (Ibn Hiśâm, *Sira*, 92, 284).

(7) Cf. *So'arâ'*, 770, 4. Pourtant dans une composition romanesque figure une tente rouge (Djâhiz, *Mahâsin*, 303, 5).

(8) *Chroniken*, W., II, 135, 5, 139-142; Bohârî, *Sahîh*, Kr., IV, 88, n° 42; I. S., *Tabaq.*,

divers degrés de la cléricature chrétienne, la *traditio instrumentorum,* supposant la collation sacramentelle des pouvoirs d'ordre [1]. Ainsi pendant de longues générations se comporteront les vieux chefs. Au plus digne de leurs descendants, ils transmettront, en signe de suprématie religieuse, le pavillon sacré ou, pour compléter la formule traditionnelle, le *bait* et la *qobba,* le bétyle et le tabernacle [2].

Au cours des révolutions, qui agitèrent la Péninsule, ces objets du culte passent de la sorte de famille en famille, de clan en clan, au sein d'un peuple, médiocrement dévot, privé de caste et d'institutions sacerdotales, mais conservateur et demeuré très attaché aux prérogatives du passé, aux coutumes des ancêtres, ما كان عليه اباؤهم [3]. Ces transmissions nous fournissent le sens primitif des formules si fréquentes, dans les ouvrages généalogiques, chez les compilateurs de manuels et d'encyclopédies historiques : ...تحول البيت الى ou صار البيت الى... « tel groupe a hérité du *bait* [4] »; فيهم كان بيتُ ربيعة « cette famille avait la garde du *bait* [5] de Rabî'a [6] ». Formules parfois complétées et libellées comme suit : فيهم البيتُ والعَدَد « à la possession du *bait,* ils joignent le prestige du nombre [7] ». Dans l'émiettement des groupes au désert, dans l'isolement de la solitude, le nombre dénote la puissance. C'était la tribu la plus influente qui s'empressait de recueillir, parfois même s'assurait de force la prérogative de la *qobba.* Cet avantage achevait d'asseoir définitivement sa suprématie [8] sur

I[1], 41, 7. D'où la locution مُضَر الحمراء; *Šo'arâ'* (Cheikho), 683; le groupe des tribus de Modar, possesseurs de la tente religieuse.

[1] En même temps que la *qobba* rouge passe à Modar, la « tente noire », الخباء الاسود, est transmise à Rabî'a (*Chroniken,* W., II, 135, 5). Remarquez l'opposition entre خباء et قبّة. Voilà par quels artifices les généalogistes font pressentir la grandeur de Modar, dépositaire futur de « la prophétie et du califat ». La « tente noire », symbole de la condition profane, est remise à Rabî'a, auquel l'impérialisme qoraišite, surtout depuis les révoltes hâridjites fréquentes chez les Rabî'ites (cf. Djâhiz, *Opuscula,* 9), prétend rappeler leur subordination politique, leur exclusion du califat.

[2] *Chroniken,* W., II, 141. Voir *ibid.,* 141 bas, où *ryâsa* est employé comme synonyme de *qobba* rouge. Cette synonymie vaut pour une époque plus tardive. Son emploi maladroit atteste l'inintelligence des compilateurs postérieurs.

[3] Cf. *Qoran,* passim ou نتّبعُ ما الفينا عليهِ اباءنا, II, 165; V, 103.

[4] *Chroniken,* W., II, 139-140, 141, 142.

[5] Des B. Hanzala; *Lisân al-'Arab,* II, 319; Lane, *Lexicon,* I, 280.

[6] *'Iqd*[1], II, 52; *Agh.,* X, 85, 8 d. l.; Ibn Doraid, *Ištiqâq,* 107 d. l.; 120, 4; 143, 4 d. l. La formule اليهم البيت me paraît l'abréviation de تحوّل ou صار اليهم البيت (Ibn Doraid, *op. cit.,* 173, 12, 13; 174, 3).

[7] Le poète Djamîl dans *Agh.,* VII, 99, 15.

[8] La possession de la *qobba* entraînait la *ryâsa.* Ils sont *ašrâf* (Ibn Doraid, *op. cit.,* 215, 3 d. l.).

les autres fractions du groupe nomade. Dans ces transmissions on aurait tenu compte, semble-t-il, de la loi du *séniorat*[1], dont les Scénites se montrèrent toujours partisans convaincus et qu'ils transmettront au califat arabe[2].

Si cette organisation du polythéisme préislamique est demeurée si imparfaitement connue, au point d'avoir pu échapper à l'attention des érudits[3], il faut en rejeter la responsabilité sur la tradition musulmane[4]. On évaluera malaisément l'épaisseur de l'écran que l'islam a tendu entre la *djâhilyya* et la curiosité des orientalistes. De ces préjugés surannés, legs d'une inintelligente exégèse qoranique, rappelons seulement un exemple. Nous ne manquons pas de textes poétiques attestant la possession ou le transfert des *bait*[5] d'un groupe à l'autre. Or dans ces vers, les critiques islamites s'obstinent à vouloir reconnaître le *bait* de la Mecque, la Ka'ba[6]. Ils y retrouvaient la réalisation de la prière attribuée par le Qoran au grand ancêtre Abraham : اجعل افئدةً من الناس تهوى اليهم[7] «fais, ô Allah, que tous les cœurs, toutes les aspirations convergent vers la Mecque». Ces rêveries, favorisées par les prétentions de l'impérialisme qoraišite, ont contribué à accréditer les légendes, où l'on confie successivement la garde de la Ka'ba à des tribus que, vers la naissance de Mahomet, nous trouvons établies à mille lieues de la Mecque[8].

III

Nous pouvons maintenant entreprendre d'expliquer l'origine de ce que Wellhausen[9] qualifie sommairement de *Fürstenzelt*. A savoir le pavillon en cuir rouge, occupant la place d'honneur dans le cantonnement des grandes

(1) Cf. *Berceau*, I, 310; notre *Yazîd*, 88, etc.

(2) كان البيت مِن ضَبّة ۆ الكبر مِن بَنى ثعلبة (*Chroniken*, W., II, 142, 2). Même affirmation au sujet de la Ka'ba; Ibn Hišâm, *Sîra*, 75, 5.

(3) De Wellhausen par exemple et de l'école allemande.

(4) Ensuite sur la loquacité des encyclopédistes et des glossateurs, sur leur ignorance de l'archéologie préislamite.

(5) Des bétyles des tribus particulières.

(6) Ainsi dans Qais ibn al-Ḫaṭîm, *Divan*, XIII, 12 : الحمدُ لله ذى البنية, la *banyya* = un *bait* quelconque et non la Ka'ba, comme pense le traducteur M. Kowalski. Même remarque pour le serment وَبَيتِ الله d'un poète de Ṭayy; Aboû Zaid, *Nawâdir*, 78, 9.

(7) *Qoran*, xiv, 40.

(8) Cf. *Berceau*, I, 116; *Agh.*, VIII, 128, 5; 188 d. l. Encore une légende, admise les yeux fermés par Wellhausen.

(9) *Reste*, 130. La seule allusion de l'ouvrage à la *qobba* et aux questions variées qu'elle soulève. Nous ne prétendons pas épuiser la matière, et souhaitons la voir reprendre.

tribus ou de chefs plus spécialement illustres et, après l'hégire, au camp des califes et des généraux, dans les circonstances critiques, chaque fois que le sort, «la *qobba* de l'islam», قبّة الاسلام [1] se trouve en jeu, comme à la journée de Ṣiffîn. Mahomet lui-même et son compétiteur Mosailima adopteront, nous assure-t-on, cet usage [2]. Le Prophète comprenait sans doute l'importance de la représentation extérieure [3]. Mais par l'adoption de la *qobba* il entendit surtout proclamer caduques toutes les prérogatives religieuses de la *djâhilyya*, en les absorbant en sa personne [4]. Dans la langue qoranique *rabb* allait devenir un titre exclusivement divin. Mahomet refusera énergiquement celui de *kâhin* et les autres dénominations qui comportaient une signification cultuelle dans l'ancienne Arabie. Il proscrira l'appellation de *rabb* [5] pour les relations sociales. Par le *ʿahd* ou capitulation de Médine, il s'était déjà constitué le *ḥakam*, arbitre universel. Tout désormais devait être porté devant son tribunal. اطيعوا الله واطيعوا الرسول «obéissez à Allah et au Prophète», son représentant; ainsi commande le Qoran avec une insistance coupant court à toutes les tergiversations.

La *qobba* n'en survécut pas moins à toutes ces évolutions. L'usage datait du temps où le chef fixait sa propre tente à côté du bétyle, du *bait* dont la garde lui demeurait confiée [6]. Wellhausen (*Reste*, 49 et *passim*) mentionne les «dieux domestiques», *Hausgötze*. Les dieux, affirme-t-il, se trouvent dans la possession des chefs. Autant de conceptions erronées! Elles proviennent, croyons-nous, de l'inintelligence du rôle véritable joué par la *qobba*, chez Wellhausen et avant lui, chez les auteurs musulmans. Nulle part nous ne voyons apparaître des dieux domestiques, sinon dans les récits légendaires de la *Sîra* et dans les *Dalâʾil an-Nobouwa* «preuves de la prophétie», élucubrations d'une authen-

(1) *Agh.*, XX, 14, 14.

(2) Cf. *Fâṭima*, 73; Nasâʾî, *Sonan*, II, 203, 4; Boḥârî, *Ṣaḥîḥ*, Kr., IV, 89, 2, 6. Il emporte en voyage sa tente de cuir rouge, il s'y tient vêtu de rouge; Wâḥidî, *Asbâb an-nozoûl*, 151, 2; Boḥârî, C., I, 99; Aboû Daoûd, *Sonan* (ms. Paris), 104, *a*; Soyoûṭî, *Mauḍoûʿât*, I, 220. Autres exemples : au pèlerinage (I. S., *Ṭabaq.*, II¹, 88; *Osd*, I, 251); au «Handaq» (*Sîra halabyya*, II, 354); à Taboûk (Aboû Daoûd, *Sonan* (éd. des Indes), I, 199); à Ḥonain (Boḥârî, *Ṣaḥîḥ*, C., VII, 50; Moslim, *Ṣaḥîḥ*², I, 191, 192).

(3) *Qobba* de cuir rouge pour l'entrevue de Mosailima et de Sadjâḥ; *Agh.*, XVIII, 116. Cf. *Fâṭima*, 61, etc.

(4) Le poète ʿOmar ibn Abi Rabîʿa (ici à l'époque du pèlerinage) possède sa قبّة حمراء من ادم; *Agh.*, X, 53, 3. Tradition héritée des Ḥoms, à moins que le trait n'ait été étourdiment ajouté par un *râwi* archéologue!

(5) Moslim, *Ṣaḥîḥ*², II, 269.

(6) Le *sâdin* dort près du fétiche; *Osd*, IV, 153 : كنت انا في بيت الصنم, dans le *bait* ou tente-chapelle.

ticité encore plus problématique. Dans ces compositions, on les fait briser ou même brûler — des dieux en pierre! — par les néophytes de l'islam. Ce zèle iconoclaste devient un titre de gloire revendiqué dans les *Ṭabaqât*[1]. Aux *aśrâf* revient, non la possession, mais la garde d'honneur des bétyles. Ils les abritent, non sous leur tente d'habitation, mais dans la *qobba* de la tribu, du groupe nomade. Pour perpétuer le souvenir de ce privilège, on continua à «dresser la *qobba* près du *sayyd*, ضُرِبَتْ عليه القبّة[2]». Dans certains cas, on prend soin de spécifier que c'est «la *qobba* rouge, le pavillon-sanctuaire hérité par Moḍar», ضُرِب عليه القُبّة الحمراء وهي قبّة مُضر الحمراء; à savoir la tente sacrée de l'ancêtre Moḍar, transmise par une filière ininterrompue au représentant principal du groupe nomade[3]. On peut observer un rapport constant entre la translation du *bait* et la possession de la *qobba*[4]. L'une ne va pas sans l'autre, ou risquerait de demeurer incomplète, sans valeur. Ainsi leur réunion entre les mains d'un titulaire assure à ce dernier la qualification de *sayyd* et surtout de *rabb*[5]. Lui et les siens deviennent les gardiens, les détenteurs «légitimes, incontestés, du *bait*, bétyle», هم البيت غير مدافعين[6]. Voilà en quel sens il est permis de dire que les dieux — partant la *qobba* — se trouvent entre les mains des *aśrâf*[7], des chefs, dans les familles aristocratiques, les بيوتات[8], comme on s'exprimera plus tard. Un autre corollaire, c'est l'existence d'un seul *bait*, d'une unique *qobba* par groupe, se réclamant d'une commune origine. Inutile donc de parler de culte privé, de dieux lares ou domestiques. L'Arabe n'a jamais entrevu que le culte public, celui pratiqué par le clan, dont les rares manifestations suffisaient à épuiser sa courte dévotion. Pour se protéger, lui et les siens, il recourait aux *tamâ'im* «amulettes», dont l'efficacité lui paraît mieux démontrée que la présence de simulacres divins sous sa tente ou dans son *dâr*.

[1] I. S., *Ṭabaq.*, III², 24, 51, 69, 118, 120, 131, 140, 141; Ibn Hiśâm, *Sira*, 254, 303, 832; *Osd*, III, 55; Samhoûdî, *Wafâ'*, I, 178.

[2] Comp. *Agh.*, XIV, 105, 13.

[3] Bakrî, *Mo'djam*, 34, 15, 16; *Chroniken*, W., II, 141.

[4] Bakrî, *op. cit.*, 34, 464, 11; *Naqâ'iḍ Djarîr*, 671 d. l.

[5] Cf. *Chroniken*, W., II, 141, 7, etc. Comme synonyme on emploie aussi le terme *ryâsa* (*ibid.*, 141 bas).

[6] Ibn Doraid, *Ïstiqâq*, 173, 180 (cf. *Berceau*, I, 268). La locution originale a dû être : هم ارباب البيت غير مدافعين.

[7] Wellhausen (*Reste*, 19) signale le fait sans commentaire, sans tirer les conséquences qu'il n'a pas entrevues.

[8] Ibn Hiśâm, *Sira*, 303, 11. Pour les بيوتات, cf. Ibn Doraid, *op. cit.*, 238; *Berceau*, 326; *Lisân al-'Arab*, II, 319, فلان بيت قومه.

Et maintenant y a-t-il lieu de se demander si le ḥadîth se rappelait ce passé presque lointain et entaché de contaminations polythéistes, quand il amène Mahomet à proclamer le rouge la couleur favorite de Satan[1] ?

Les bétyles transportables, les *qobbas*-tabernacles, avaient contribué à populariser les processions religieuses[2]. Les dieux ne se déplaçaient pas sans leur cortège officiel de *kâhin*, de desservants, de pythonisses. Vers quelle époque disparut l'usage des *bait* mobiles? Ce changement dut être graduel. Ses progrès semblent avoir été fort avancés aux environs de l'hégire, du moins au Ḥidjâz et dans le Nadjd limitrophe, régions ayant servi de berceau à l'islam et à ce titre intéressant si spécialement nos recherches[3], de même qu'il a éveillé l'attention des rédacteurs de la *Sîra* et des archéologues musulmans. La présence de ces objets sacrés à ʿOkâẓ — il en a été question plus haut — cadre avec le caractère des foires arabes, à la fois sanctuaires et lieux de culte. ʿOkâẓ possédait un *ḥaram* (*Agh.*, X, 29, 11-13). La présence des effigies d'Al-Lât et d'Al-ʿOzzâ à Oḥod pourrait bien nous en fournir le plus récent vestige. Dans le désarroi de la république mecquoise, après l'humiliant échec de Badr, l'aristocratie qoraišite aura voulu, par cette exhibition extraordinaire d'un archaïsme impressionnant, faire appel au sentiment national, réveiller la confiance dans les divinités protectrices de la cité, galvaniser une foi dont les esprits commençaient à se déprendre parmi les sceptiques compatriotes de Mahomet. Mais ici encore nous nous trouvons devant des textes mutilés par les préjugés des annalistes primitifs[4]. La perception, la faculté d'observation chez ces compilateurs, se sont trouvées étroitement bornées sous l'influence des théories qoraniques. Or, le Livre d'Allah ignore ou veut ignorer cette curieuse organisation de la gentilité. Son silence voudrait vouer à l'oubli le plus complet les *qobbas* de cuir rouge, «gloire des Arabes[5]», tout «le faste païen de la *djâhilyya*», مجد الجاهلية (Farazdaq) et, au point de vue plus spécialement mecquois, les bacchanales, les processions de Radjab[6], dont la promiscuité, les

[1] *Osd*, V, 12. Cf. *Fâṭima*, 71. Pour la *qobba* rouge de Mahomet, voir encore Boḫârî. *Ṣaḥîḥ*, Kr., I, 107; II, 289, 2; 298, 1.

[2] Comp. قبّة الاسلام; le poète ʿOdail; *Agh.*, XX, 14, 11. La «*qobba* de la générosité» (*Agh.*, XIV, 105, 13).

[3] Voilà pourquoi nous négligeons le Yémen. Cette région appartient à une autre évolution religieuse.

[4] Ils n'ont entrevu que le rôle d'asile pour la *qobba* de Sobaiʿa. Comp. également le texte cité d'Ibn Doraid, *op. cit.*, 215 bas.

[5] Djâḥiẓ, *Ḥaiawân*, V, 143, 5-7.

[6] La boucherie des *ʿatâʾir*.

manifestations bruyantes, semblent avoir provoqué le dégoût de Mahomet, choqué ses conceptions monothéistes. C'est la constatation à faire quand nous sollicitons et retournons les fragments de son recueil parvenus jusqu'à nous et ne représentant qu'une partie de l'activité oratoire du Prophète. Jamais il n'y est question des *bait* « bétyles », encore moins des *qobbas*-tabernacles. Ce dernier terme n'appartient pas même au vocabulaire actuel du Qoran.

*
* *

Des bétyles, non pas pourtant au nombre de 360 — total légendaire des idoles détruites par Mahomet au jour du *fatḥ* — encombrèrent longtemps l'esplanade entourant la Kaʿba [1]. Cette étroite superficie, de tous côtés envahie par les rangs pressés des habitations voisines, constituait le « *masdjid* » principal de la cité, le lieu de réunion des Qoraišites. Qoṣayy passe pour l'auteur de la constitution, régissant les destinées de la république mecquoise. Tout remonte à cet ancêtre, institutions politiques et religieuses [2]. Lorsque Qoṣayy entreprit la reconstruction de la Kaʿba [3], il se décida peut-être à opérer un choix parmi les plus vénérés de ces fétiches [4]. Au cours de cette restauration on vit, à côté de la pierre noire — le bétyle principal de Qoraiš — d'autres *bait, rokn,* ou *ḥadjar,* prendre leur place définitive dans les parois de la Kaʿba. La tradition orthodoxe tente de louables efforts pour voiler l'éclectisme religieux attesté par cette riche synonymie, par cette variété de bétyles pieusement conservés dans le monothéisme qoranique. Elle voudrait concentrer toute notre attention sur la pierre noire. Les poètes contemporains n'ont pas éprouvé ces scrupules. Si nulle part, à ma connaissance, ils ne nomment la « pierre noire », c'est pour avoir ignoré ses prétendues relations avec le monothéisme *abrahamique,* dont, à l'encontre de l'assertion d'Ibn Hišâm [5], ils n'ont pas même soupçonné l'existence. En revanche, ils en signalent d'autres, objets

[1] Le *fanâ'* ou مسجد الكعبة (*Osd*, IV, 57, 1). Ailleurs on les met à l'intérieur de la Kaʿba, c'est-à-dire dans le vide, l'édicule n'ayant ni parquet ni toit!

[2] Cf. Ḥassân ibn Thâbit, *Divan, 174,* 5.

[3] Ibn Doraid, *Ištiqâq,* 97, 3-4. Il aurait alors remanié tout le parvis de la Kaʿba, ajouté des constructions.

[4] Mahomet vénérait surtout *ceux* voisins du quartier des Banoû Djomaḥ, مِن نحو دور الجمحيّين (Moslim, *Ṣaḥîḥ*², I, 487, 5. Voir plus bas).

[5] *Sira*, 55, 2.

d'un culte à la Mecque. Témoin cette invective de Ḥassân ibn Thâbit [1], le poète officiel de Mahomet, à l'adresse des Banoû Hodail, «ne participant, pendant la *'omra* et le pèlerinage, ni au culte des *deux pierres* ni à la course processionnelle» :

وما لهم اذا اعتمروا وحجّوا من الحجرين والمسْعى نصيب [2]

On voudrait penser ici à Ṣafâ et à Marwa [3]. Mais le Qoran les avait discrètement qualifiés de *maš'ar* [4], et le barde médinois a utilisé ailleurs cette terminologie [5]. Quant aux bétyles voisins de la Ka'ba [6], la nécessité s'imposait de préserver ces reliques des inondations périodiques, *sail*, les recouvrant de boue ou les transportant à de grandes distances de leur emplacement primitif [7]. Les eaux pénétraient à l'intérieur de la Ka'ba et finissaient par en ruiner les fondations, obligeant à d'incessantes restaurations [8]. Une des dernières reconstructions aurait eu lieu pendant la jeunesse de Mahomet. Le récit traditionnel a été combiné de manière à mettre en évidence le futur candidat au prophétisme. De nouveau la pierre noire fut encastrée dans les murs de l'édifice [9]. Mais la *Sîra* oublie de mentionner le sort réservé aux autres fétiches, *rokn*. Nulle part le ḥadîth n'indique le nombre des bétyles enchâssés dans le reliquaire de la Ka'ba [10].

Ce chiffre n'a pu être négligeable, à telles enseignes que le jour du *fatḥ*, reddition de la Mecque, les *Ṣaḥîḥ* mettent le Prophète en présence de 360 *anṣâb* (Moslim², II, 86), qu'on aurait oubliés sur l'étroit parvis de la Ka'ba [11].

[1] Le contexte le montre, cette pièce est de plusieurs années postérieure à l'hégire, inspirée, comme les autres satires contre les B. Hodail, par l'affaire du Radjî' (Ibn Hišâm, *Sîra*, 638).

[2] Ḥassân ibn Thâbit, *Divan*, *68*, 2.

[3] Tous deux signifiant «pierre, rocher».

[4] *Qoran*, II, 153.

[5] Cf. *Divan*, *88*, 2. Son *mas'â* peut fort bien désigner une autre procession que celle de Ṣafâ et de Marwa.

[6] Cf. Moslim, *Ṣaḥîḥ*², II, 86.

[7] I. S., *Ṭabaq.*, I¹, 93. Inondation sous le calife Ma'moûn (Djâḥiẓ, *Maḥâsin*, 19, 5). Nous reviendrons dans notre monographie de la Mecque sur ce fléau.

[8] Pas toujours intelligentes; Mahomet en aurait blâmé l'arbitraire (Maqdisî, *Géogr.*, 74, 11).

[9] Ibn Hišâm, *Sîra*, 122. Ibn Isḥâq, maulâ 'abbâside, se montre spécialement tendancieux et préoccupé d'étayer les prétentions des 'Abbâsides.

[10] Le pluriel *arkân* est fréquent. Aboû Daoûd, *Sonan*, I, 187, 4 : «les deux *rokn* du Yémen»; comp. Ibn Djobair, *Travels*², 83, 2. Il s'agit de véritables pierres «emmurées» (Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 2 bas; Ibn Hišâm, *Sîra*, 39 bas). Allah ذو الاركان; I. S., *Ṭabaq.*, I, 64.

[11] Comp. Balâdorî, *Fotoûḥ*, 40; Ḥanbal, *Mosnad*, I, 377 bas.

Ces recueils préfèrent profiter de l'amphibologie, créée par le double sens de *rokn* «pierre» et «côté». La pierre noire[1] s'appelant couramment *ar-rokn*, la première signification devait être archiconnue à la Mecque, avec le sens de bétyle, pierre sacrée.

A la date de l'hégire, la plupart des clans qoraišites semblent avoir possédé chacun leur *rokn*, bétyle particulier. Il est question du «*rokn* des Banoû Djomaḥ[2]». On a cherché à expliquer, afin de l'atténuer, cette dénomination si suggestive, par l'addition d'une glose. Nous aurions affaire, non au *rokn*, fétiche du clan, mais à l'angle, au côté «voisins du quartier des Djomaḥites»[3]. Cette particularité expliquerait peut-être comment les grandes familles mecquoises avaient établi leur cercle, *nâdi-madjlis* — nous le montrerons ailleurs — sur le parvis, فناء, de la Ka'ba, sans doute dans le voisinage de leur fétiche privé. On parle également de «la pierre noire et de celle qui l'avoisine»[4]. Mais dans cette collection de bétyles, fixés aux flancs de la Ka'ba, les plus fréquemment mentionnés sont «les deux *rokn*[5] yéménites[6]», qu'une variante voudrait réduire à un unique «*rokn* yéménite[7]».

Les textes utilisés ici le montrent, c'est par *couples* que de préférence on vénérait les *rokn*. Une inspiration analogue, l'idée de l'association, paraît avoir réglé l'ordonnance des processions mecquoises : les *'omra*, les *dawâr*, les *mas'â*. Sur d'autres points de l'Arabie, on trouve également des traces du *dualisme processionnel*[8] : nous en avons vu des exemples à propos de la bataille d'Oḥod. C'est au nombre 2 que nous ramènent les figurines étudiées par M. Cumont. Dans le rituel de la gentilité sarracène, il est malaisé de méconnaître la ten-

(1) Par exemple IBN HIŠÂM, *Sira*, 789; le «*rokn* noir»; IBN AL-ATHÎR, *Nihâia*, II, 47. Les *Ṣaḥîḥ* et les *Sonan*, passim au «livre du pèlerinage»: MOSLIM², I, 487; *Chroniken*, W., II, 138; BOḪÂRÎ, *Ṣaḥîḥ*, C., II, 161, 162, 163; I. S., *Ṭabaq.*, I¹, 93-94.

(2) BAGHAWÎ, *Maṣâbîḥ as-sonna*, I, 135, 7; NASÂ'Î, *Sonan*, II, 39; MOSLIM, *Ṣaḥîḥ*², I, 487.

(3) Voir Moslim, cité plus haut; NASÂ'Î, *loc. cit.*

(4) MOSLIM, *Ṣaḥîḥ*², I, 487, 5.

(5) Ou les «deux *rokn*», tout court (BAGHAWÎ, I, 133; IBN HIŠÂM, *Sira*, 124, 7; MOSLIM, I, 486).

(6) BAGHAWÎ, *op. cit.*, I, 133; MOSLIM, *Ṣaḥîḥ*², I, 446, 487; ABOÛ DAOÛD, *Sonan*, I, 187; NASÂ'Î, *Sonan*, II, 34, 39; DÂRIMÎ, *Sonan* (ms. Biblioth. Caire), 262. «Le *rokn* noir et celui des Banoû Djomaḥ» (MOSLIM, *op. cit.*, I, 487).

(7) MOSLIM², I, 487, 7. Deux *pierres* vénérées à Ṣafâ-Marwa (ṬAB., *Tafsir*, II, 26, 11 d. l.). Autres bétyles accouplés (DÂRIMÎ, *ms. cité*, 262; NASÂ'Î, II, 34, 39). IBN HIŠÂM, *Sira*, 228, 6.

(8) ḤASSÂN IBN THÂBIT, *Divan*, 68, 2.

dance à mettre en relation «deux sanctuaires, *maš'arân*». C'est l'expression employée par Ḥassân ibn Thâbit à propos du Mecquois Moṭ'im, «*rabb* des deux *maš'ar*[1]». Le Médinois peut l'avoir empruntée au poète Ibn al-Ḥodâdyya, lequel, à propos d'un autre Qoraišite, mentionne le cortège, «le défilé entre les deux *maš'ar*», بين المشعرين سعاية [2]. Ajoutons les exemples de Ṣafâ et de Marwa, 'Arafa et Mozdalifa; enfin les «deux Gharyyân», les deux obélisques divins de Ḥîra, teints du sang des sacrifices, comme l'indique l'étymologie. Cet usage a pu contribuer à populariser dans la tradition musulmane l'expression «les deux masdjid», désignant les deux villes saintes de la Mecque et de Médine[3].

A l'occasion des serments, des conventions solennelles, l'usage s'était introduit de laver avec l'eau de Zamzam «les *arkân* de la maison» et de distribuer entre les contractants, pour être absorbé, le résidu de cette lessive[4]. Dans ces textes le duel domine, on l'a vu. Mais leur ensemble suppose la pluralité, la multiplicité et justifie l'emploi de *arkân*. Rappelons le passage où il est question des «deux *rokn* qui voisinent avec la pierre noire[5]», à moins qu'il ne faille y reconnaître les «deux *rokn* proches du *Ḥidjr*[6]». Et malgré la variété des positions occupées par ces bétyles, tous reçoivent le culte, les honneurs décernés à la pierre noire. Rien d'étonnant si le calife Mo'âwia et Ibn Zobair aient pris l'habitude de vénérer indistinctement tous les *rokn* encastrés dans les murs de la Ka'ba[7]. Cette pratique a dû continuer celle de l'antiquité préislamite[8]. Elle explique comment le *masdjid al-ḥarâm*, dont la «maison d'Allah» occupait le centre, était devenu le sanctuaire national, le Panthéon de Qoraiš[9] et du Tihâma.

(1) *Divan*, *88*, 2.

(2) *Agh.*, XIII, 6, l. 5. Comp. III, 99 bas.

(3) Comp. *Qoran*, LV, 16-17. Allah, «le maître des deux *Maghrib*, des deux Mašriq».

(4) *Agh.*, XVI, 66, 3.

(5) *Ḥadjar* ou *Ḥidjr?* — deux lectures possibles — Moslim, *Ṣaḥîḥ*², II, 510 bas; Nasâ'î, *Sonan*, II, 34. Batanoûnî (الرحلة الحجازية, 105) signale dans «le *rokn yamânî*» une pierre appelée الحجر الاسعد.

(6) Boḥârî, *Ṣaḥîḥ*, C., II, 156. Le Prophète et les Ṣaḥâbîs les vénèrent tous (*Osd*, III, 24, 7).

(7) Boḥârî, *Ṣaḥîḥ*, C., II, 162; Ḥanbal, *Mosnad*, IV, 94-95, 98. Dans le ḥadîth, Mo'âwia et Ibn Zobair représentent deux tendances opposées.

(8) Polémique mentionnée dans Ibn al-Athîr, *Nihâia*, IV, 162 : Mahomet n'aurait vénéré que «le *rokn* occidental».

(9) Des Ḥozâ'a et autres tribus voisines qui, avant Qoraiš, avaient occupé la Mecque et y avaient laissé leurs bétyles nationaux.

*
* *

Et le *Ḥaṭîm*, attesté dans les serments poétiques? Les nuages amoncelés par l'orthodoxie ne nous permettent plus d'en établir la nature, l'origine exactes [1]. Faut-il y reconnaître le mur de la Ka'ba, avoisinant le Ḥidjr [2], ou bien un synonyme du *Ḥidjr?* Ainsi nous voyons le Prophète s'acquittant de l'incubation dans le Ḥaṭîm [3], rite généralement accompli dans l'hémicycle du Ḥidjr [4]. Solution peu compromettante! Elle a été adoptée par le ḥadîth et patronnée par Wellhausen [5]. Ce savant cite à l'appui l'expression «Ḥaṭîm al-Bait, der niedergelegte Teil des Hauses»; exégèse que n'auraient pu désavouer les Ibn Doraid, les Ibn Sîda et les inconfusibles auteurs d'*Ištiqâq* ou *Étymologies*.

Pour y souscrire, il faudrait admettre que le Ḥidjr a autrefois fait partie de la Ka'ba. Ainsi l'affirme une tradition. Mais quelle valeur représente-t-elle? Par ailleurs Wellhausen rappelle fort à propos l'opinion des contemporains du Prophète, reconnaissant dans *Ḥaṭîm* le nom d'un démon ou d'une idole [6]. Nous ne savons comment concilier la synonymie Ḥaṭîm = Ḥidjr [7] avec cette dernière

(1) De nos jours identifié avec le Ḥidjr (L. Roches, *Dix ans à travers l'islam*, 297-298). Dans Ibn Djobair, *Travels*² (voir les passages énumérés dans le *Glossaire* de cette édition, ajoutez 103, 180), *ḥaṭîm* = pavillon où se tiennent les imâms des quatre rites orthodoxes. Item dans son copiste Ibn Baṭṭoûṭa, I, 374, 392. Sur la valeur du *Voyage* de ce plagiaire, voir les critiques articulées dans *Journal asiat.*, 1918¹, p. 474.

(2) Ibn Hišâm, *Sira*, 124, 3-4. Comp. l'opinion attribuée à Ibn 'Abbâs : الحطيم الجَدْر بمعنى جدر الكعبة; Yâqoût, W., II, 290. Djadr = Ḥidjr (Boḫârî, C., II, 156; Ibn al-Athîr, *Nihâia*, I, 148, 150).

(3) Ibn Daiba', *Taisîr al-woṣoûl*, III, 324.

(4) Ibn Hišâm, *Sira*, 71, 2 : 91, 9; 93, 264; Ḥanbal, *Mosnad*, IV, 210, 5; Ṭab., *Annales*, I, 1157, 13; Balâḏorî, *Ansâb*, 162 *a;* Moslim, *Ṣaḥîḥ*², I, 82, 1.

(5) *Reste*, 74; Ibn al-Athîr, *Nihâia*, I, 237.

(6) *Reste*, 74, n. 1. Le Ḥaṭîm serait ما بين الركن الاسْوَد الى الباب الى المقام (*sic*) حيث يتحطّم الناسُ للدعاء وقال ابن دُرَيد كانت الجاهليّة تتحالف هناك يتحطّمون بالأيمان وكلّ مَن دَعَى على ظالم (?) وحلف اثما عجلت عقوبته; Yâqoût, W., *Mo'djam*, II, 290. Autre étymologie *ibid.* : سُمّى حطيمًا لان البيت رُفِع وتُرِك محطومًا.

(7) Maqdisî, *Géogr.*, 72, 5; 75, 1; ce serait le Ḥidjr, à savoir le côté voisin de la «gouttière», مِمّا يَلِي الميزاب (Yâqoût, *loc. cit.;* Aboû Tammâm, *Ḥamâsa*, 710 : cf. *Lisân* et *Tâdj*, s.v.). Seulement cette gouttière ne date que de peu d'années avant l'hégire, puisque auparavant la Ka'ba n'avait pas de toit, لا سقف عليه. D'après *Lisân*, citant Ibn Sîda, كانوا يحلفون عندَهُ فيَحْطِمُ الكاذِبَ : mais on ajoute la note ضعيف! Hamdânî (*Djazîra*, 272, 25) distingue Ḥidjr et Ḥaṭîm. Autres identifications et étymologies dans *Lisân al-'Arab*, VIII, 29-30; *Tâdj al-'Aroûs*, VIII, 251 : Lane (*Lexicon*) en résume une douzaine *s. v.*

opinion[1] et avec les allusions[2] des poètes. Leurs vaporeuses formules, intentionnellement rendues inoffensives, juxtaposent le ركن لحطيم[3] et le ربّ مكّة. Le Haṭîm était donc un *rokn*[4], un *ḥadjar* «pierre» — les deux vocables étant synonymes à la Mecque. Cette constatation nous amène à admettre l'existence du Haṭîm = bétyle, à savoir, d'un nouveau *rokn*, non encore catalogué.

Concurremment avec les autres *rokn* de la Kaʿba, il dispute au «Maître de la vieille maison» les hommages des pèlerins[5]. En désespoir de cause, des glossateurs ont voulu identifier le Haṭîm avec la Kaʿba. Cette assimilation a pu inspirer ce dicton prêté à Mahomet : «Un dirhem acquis par l'usure constitue un crime plus grave que trente-six adultères commis dans le Haṭîm[6]». Par malheur, cette tentative d'identification se heurte aux expressions «Haṭîm al-bait» et «Haṭîm al-Kaʿba», impliquant tous deux avec la Kaʿba des relations de dépendance. La dernière locution se rencontre dans un vers ancien, lequel désigne le Haṭîm comme l'endroit réservé aux serments (Ibn Hišâm, *Sîra*, 556 bas). La variété de ces gloses atteste le désarroi évident des traditionnistes, peut-être l'envie de dissimuler une réalité compromettante.

Plusieurs de ces fétiches, confiés aux flancs hospitaliers de la Kaʿba, y recevront jusqu'à nos jours — à côté du Haṭîm — des honneurs à peine moins empressés que le *ḥadjar al-aswad*. L'étrange forme architecturale de la Kaʿba, édifice sans toit, tout en façades lisses, destinées à recueillir les *reliques* — pourrait bien dater de la reconstruction effectuée sous Qoṣayy. A cette même époque d'autres modifications furent introduites aux alentours de l'édicule[7]. Avec son pourtour utilisé pour le *ṭawâf* ou tournée rituelle, il formait le *masdjid* aristo-

(1) Ajoutez ces deux autres : 1° ما بين المقام ; 2° ما بين الركن والمقام وزمزم والحِجْر الى الباب (Yâqoût, *op. cit.*, II, 290-91 ; IV, 629). Ibn Baṭṭoûṭa (*Voyages*, I, 316) identifie avec le Maqâm Ibrahim (texte obscur et traduction absolument défectueuse).

(2) Ibn Moldjam jure près du Haṭîm d'assassiner ʿAlî (Ṭab., *Annales*, I, 3464, 10 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil* (Tornb.), III, 329 bas). De Aboû Daoûd, *Sonan*, I, 189, 1, on ne peut rien déduire pour l'identification du Haṭîm.

(3) Dans un vers de Hazîn (Aboû Tammâm, *Ḥamâsa*, 710). Ne peut donc être identifié avec le Ḥidjr, lequel n'est pas un *rokn*. Pour la paternité du vers, cf. *Agh.*, XIV, 78, 79. L'identification avec la pierre noire n'y est pas exclue. Rien à tirer de la mention dans *Agh.*, XIII, 40 bas.

(4) Vers attribué à Farazdaq (*Agh.*, XIX, 41, 7) ; on le baise (*ibid.*), geste convenant mal au Ḥidjr.

(5) *Agh.*, I, 111, 3-4 ; V, 152, 5 : XIV, 79, 4.

(6) Soyoûṭî, *Mauḍoûʿât*, II, 83, 5 d. l.

(7) Nommons la construction du *dâr an-nadwa* (Ibn Doraid, *op. cit.*, 97, 3), avec sa destination encore mal connue.

cratique, le sanctuaire principal, semble-t-il, des descendants de Qoṣayy, qui s'en étaient constitués les desservants[1] et veillaient jalousement sur ce privilège[2]. Son histoire monumentale nous est malheureusement demeurée inconnue[3]. Ce ne sont pas les prolixes descriptions d'Azraqì, les légendes enfantines recueillies par lui au IIIe siècle H., qui aideront à combler cette regrettable lacune. Nous devons renoncer à expliquer l'origine architecturale, la destination du mystérieux Ḥidjr[4], le mur très bas et mi-circulaire partant de la Ka'ba; enfin la décision prise au sujet du *maqâm Ibrahîm*[5], le bétyle laissé en place auprès de ce dernier édifice, contrairement à la mesure adoptée pour les fétiches ou *rokn*, enchâssés dans la Ka'ba. Cette localisation, en les immobilisant définitivement, les exclura désormais du cortège de la *'omra*, la principale procession annuelle de la Mecque[6]. Leur absence diminuera d'autant l'importance de ces manifestations turbulentes. En son jeune âge, Mahomet en fut, semble-t-il, le témoin attristé, si toutefois nous avons raison de reconnaître dans la sourate VIII, 35, une allusion au dégoût que lui avait laissé cette religiosité barbare, dont les promoteurs lui paraissent mériter «les feux de l'enfer», ذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون (*Qoran*, VIII, 35). Au dire de la Tradition, toutes les *'omra* du Prophète eurent lieu en dehors de Radjab[7], mois coïncidant avec la grande fête mecquoise. A supposer que son assertion demeure recevable, nous pourrions y reconnaître une preuve nouvelle des efforts de Mahomet pour enlever au culte mecquois son caractère païen[8].

IV

Antérieure à la disparition des *bait* mobiles, nous semble devoir être notée celle des personnages cumulant les fonctions de *kâhin* et de *sayyd*, redevables

[1] Leur *nâdi* donne sur le parvis de la Ka'ba.

[2] Comp. Ḥassân ibn Thâbit, *Divan*, les pièces 173, 174, si elles sont authentiques. L'impérialisme qoraïšite a sans scrupule interpolé le recueil du barde médinois avec la complicité des rédacteurs de la *Sîra* et des compilateurs du ḥadîth. Leur audace a déconcerté la loyauté d'un Ibn Hišâm.

[3] Pour la période préhégirienne.

[4] Défense de s'orienter pendant la prière vers le *Ḥidjr* (Maqdisî, *Géogr.*, 72).

[5] Comp. Maqdisî, 72-73; Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 11.

[6] Sans parler des autres مراكب ou défilés religieux (*Agh.*, I, 20, 6), dont la multiplicité provoquait les railleries des Bédouins sceptiques (*ibid.*, I, 20, 7).

[7] I. S., *Ṭabaq.*, II¹, 123.

[8] Y introduire plus de décence; voir plus haut.

à ce cumul de pouvoirs du fastueux qualificatif de *rabb*[1]. Nous avons ailleurs signalé cette locution emphatique[2], en étudiant la titulature en usage pour désigner les dépositaires de l'autorité au désert. Le moment est venu de scruter plus à fond la valeur réelle de cette distinction, cadrant mal avec les instincts égalitaires du Bédouin. Seules des préoccupations d'ordre religieux ont pu amener à cette concession l'individualisme démocratique des Scénites. Qu'en apostrophant un *kâhin* illustre, ses contemporains aient employé la locution يا ربّنا[3] «ô notre maître!», Nöldeke[4] s'accorde le facile avantage d'en douter. Mais n'y voir «qu'une conception musulmane pour se représenter l'aveugle aberration des païens», c'est trop simple! C'est se boucher les yeux pour ne pas observer un intéressant *Reste arabischen Heidentums*, un authentique débris de la gentilité sarracène. Comme la majorité des récits préislamites[5], composant la volumineuse collection de l'*Aghâni*, le trait peut être apocryphe. Mais pour les rédiger, les auteurs ont utilisé de précieuses réminiscences, des bribes littéraires et poétiques, nous faisant actuellement défaut. Rejeter sans examen ces débris archaïques, avant d'en soupeser la valeur, serait renoncer à pénétrer dans la conscience religieuse des descendants d'Ismaël.

Nous avons noté dans le *Berceau de l'islam* (I, 204), à propos de l'activité des anciens *kâhin* : «Dans l'exercice de leurs fonctions spéciales, il arrivait à ces officiants de se pénétrer totalement de leur rôle, de se substituer pour ainsi dire à la divinité locale, au point d'en usurper le style protocolaire». Le trait du *kâhin* asadite ʿAuf ibn Rabîʿa (*Agh.*, VIII, 66), répondant à l'acclamation «ô notre *rabb*» par la qualification de يا عبادى «ô mes fidèles!»; ce trait, dont la rédaction insolite déconcerte Nöldeke, me paraît en définitive inspiré de Ḥassân ibn Thâbit. Dans la pièce 88e de son *Divan*, le chantre médinois pleure le trépas du Qoraišite Moṭʿim ibn ʿAdî. Ḥassân le qualifie de «*sayyd* des hommes», سيّد الناس, de «chef suprême, de *rabb* des deux sanctuaires, *mašʿar*».

[1] *Agh.*, VIII, 68, 11 d. l.; 70, 13 d. l.; X, 15; Qotaiba, *Maʿârif*, É., 198, 1; Djâḥiẓ, *Ḥaiawân*, I, 160 (nombreux exemples). Les descendants du *kâhin* Šiqq sont «*rabb* de Badjîla» (*Agh.*, XIX, 53 bas).

[2] Cf. *Berceau*, I, 203, etc. Dans Ṭab., *Tafsîr*, I, 46 d. l., *rabb* = السيد المطاع.

[3] Comp. ربّكم pour un Qoraišite de Maḫzoûm (Ibn Doraid, *op. cit.*, 63, 3).

[4] Cf. *Der Islam*, V, 211 (compte rendu du *Berceau de l'islam*).

[5] Nous visons la *riwâya*, le commentaire anecdotique; déduction laborieuse des vers cités. Chaque glossateur procède au petit bonheur.

Après une titulature aussi magnifique, pourquoi le poète ansârien aurait-il hésité à conclure que les Mecquois «sont devenus les serviteurs, عباد, de Moṭ'im, tant qu'on accomplira les rites du pèlerinage»?

Tout nous engage — nous l'avons insinué précédemment[1] — à reconnaître dans le titre de *rabb* une abréviation de *rabb al-bait* ou *rabb al-qobba* «maître du bétyle, du pavillon sacré», en d'autres termes, une distinction mettant le bénéficiaire à part des autres *sayyd;* l'équivalent enfin d'une dénomination de nature *cléricale* ou religieuse. L'abréviation de *rabb* n'a d'ailleurs pas supprimé la *scriptio plena* de *rabb al-qobba*[2] ou même de *rabb al-qobbat al-ḥamrâ'* «maître de la *qobba* rouge[3]». De nombreux exemples ont déjà passé sous les yeux du lecteur[4]. Ces personnages, ainsi séparés de la masse de leurs collègues, nous paraissent avoir succédé aux כדא ביתא, signalés dans les inscriptions nabatéennes[5], possesseurs ou gardiens du tabernacle sacré, du *bait*, palladium de la tribu[6]. Dans le premier volume du *Berceau* nous avons nommé quelques-uns de ces *sayyd*[7], appartenant tous à la grandesse du patriciat arabe. On peut y ajouter le Maḥzoûmite Hiśâm ibn Moghîra, célèbre par sa fastueuse hospitalité, كان سيّدًا مطعامًا. «A sa mort, un crieur public parcourut

[1] *Berceau*, I, 204. Dès cette époque nos conclusions étaient formées. Nous en avons formulé les principales dans nos conférences de Rome. La guerre nous ayant empêché de suivre les recensions allemandes du *Berceau*, nous ignorons l'accueil que leur a réservé l'orientalisme d'outre-Rhin.

[2] (Ou اهل القباب : voir plus haut.) Pour le phylarque laḫmide. Ainsi les poètes Nâbigha Ḏobyânî et Ḥassân ibn Thâbit, même après la conversion au christianisme. On avait donc déjà perdu de vue le sens archaïque (passé presque lointain?).

[3] Ni celle de *rabb* des deux *maš'ar* dans Ḥassân ibn Thâbit.

[4] Voici un exemple *féminin* : ربّة بيت في الجاهلية (Aboû Daoûd, *Sonan*, I, 195, 15; *Osd*, V, 17, 4), où il ne peut être question «d'une maîtresse de maison» — l'expression ne présente guère de sens dans l'ancienne société sarracène — mais d'une *kâhina* attachée à un *bait*.

[5] Jaussen-Savignac, *Mission archéologique en Arabie*, I, 213, 217, n°s 57, 58, 59. Les savants éditeurs s'étonnent de ne retrouver aux alentours de ces inscriptions «aucun vestige d'édifice religieux». Étonnement superflu! Leur remarque cadre avec nos conclusions sur la nature du *bait* arabe. Je ne puis donc adopter leur observation à propos de ביתא : «il paraît bien difficile de l'appliquer à un simple lieu de culte, où il n'y aurait aucun monument» (*op. cit.*, 215). Comp. E. Littmann, *Zu den nabat. Inschriften von Petra*, dans *Zeits. für Assyr.*, 1914, p. 268-269. Pourquoi s'obstiner, comme les Allemands, à traduire *bait* par *Haus* «maison»? C'est perpétuer le malentendu.

[6] Le célèbre Zohair ibn Djanâb (cf. *Berceau*, I, 320) dort في قبّة له من ادم (*Agh.*, IX, 176; XXI, 71, 19).

[7] *Berceau*, I, 204-205.

les rues de la Mecque en proclamant : vous êtes invités aux funérailles de votre Maître », اشهدوا جنازة ربّكم [1].

Les notices légendaires de ces personnages à moitié mythiques — certains appartiennent à la classe des *Mo'ammaroûn*, patriarches plusieurs fois centenaires [2] — ont conservé des souvenirs, des traces d'institutions nous ramenant aux premiers temps de la préhistoire islamique.

Évitons toutefois de les confondre avec les phylarques de Ghassân et de Ḥîra. Ainsi semblerait nous y inviter l'analogie des titres de *rabb aš-Šâm*, *rabb al-Ḥawarnaq* « maîtres de la Syrie, du palais de Ḫawarnaq [3] » — moins encore avec ces principicules du désert, auxquels leur éphémère fortune valut les qualifications de *rabb al-Ḥidjâz* ou *rabb Tamîm* « maîtres du Ḥidjâz, de Tamîm [4] », titres ronflants plus tard transférés par les poètes aux califes [5]. L'orthodoxie s'est montrée choquée de cette emphase; elle a fait interdire par le Prophète l'emploi de *rabb*, quand il s'agit de simples mortels [6]. Le style qoranique [7] a transformé ce vocable en titre exclusivement divin. Dans sa polémique, le ḥadîth devait tenir compte de cette spécialisation si formelle. Mais il s'est également souvenu de la réprobation prononcée par le Qoran contre la qualification de *rabb*, donnée par les « gens du Livre » aux membres de leur clergé, prêtres ou rabbins [8]. Dans son monothéisme étroit, sans culte, sans liturgie [9], sans rayonnement religieux au dehors, Mahomet n'a pu comprendre

(1) Ibn Doraid, *op. cit.*, 63 haut.

(2) Comme Zohair, Šiqq, Satiḥ : ... Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 286, 303. Voir le volume que Sidjistânî a consacré aux « Centenaires », publié par Goldziher dans ses *Abhandlungen*.

(3) *Agh.*, XIV, 7, 15; Qotaiba, *Poesis*, 112, 239.

(4) Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 320, 16; Aḫṭal, *Divan* (Salhani), 305, 9. Même le « *rabb* d'al-'Ozzâ », locution que Wellhausen (*Reste*, 35, 220) est tenté de rapporter à Allah. Ne faudrait-il pas compléter : rabb *bait* al-'Ozzâ?

(5) *Rabb Ma'add*, etc. (*Agh.*, XVIII, 151, 13; Djâḥiẓ, *Ḥaiawân*, I, 160).

(6) Boḫârî, *Ṣaḥîḥ*, Kr., II, 125; Moslim, *Ṣaḥîḥ*[1], II, 197 : ربّ الناس pour un simple *sayyd*; *Šo'arâ'*, 479 bas, où je propose de lire *rabbo*, au lieu de *rabba*, et d'en faire une apposition à *Allaho*. Comp. سيد الناس appliqué plus haut par Ḥassân ibn Thâbit à un Qoraišite. La même locution devient titre divin chez Ṣaḫr, le frère de Ḫansâ'; *Agh.*, XIII, 145 (à moins d'une revision postérieure!).

(7) Voir une concordance *s. v. rabb*. En citant Ḥassân ibn Thâbit (*Divan*, 88, 2), Ibn Hišâm (*Sira*, 251, 2) remplace *rabb* par une variante anodine.

(8) *Qoran*, III, 57; IX, 31. Surtout depuis sa lutte contre les rabbins de Médine. Cf. notre article *Les Juifs à la Mecque, à la veille de l'hégire*, dans *Recherches de sciences religieuses*, 1918.

(9) Autre que celle du Vendredi.

l'utilité d'un sacerdoce, d'une cléricature. Ces raisons, ajoutées aux souvenirs de sa lutte contre le polythéisme arabe, devaient lui rendre odieux le terme de *rabb*. La philologie va achever de préciser la portée de ces souvenirs archaïques ainsi que la situation des «maîtres du pavillon» dans l'antiquité.

*
* *

En traitant de certaines familles célèbres, de clans placés en vedette sur l'horizon historique du désert, les généalogistes manquent rarement d'ajouter cette notation : هم البيت «ils sont, ils constituent le *bait*» de leur tribu[1]. Cette remarque se présente également sous cette forme que nous croyons plus originale : فيهم البيت ou اليهم البيت «chez eux se trouve, à eux revient le *bait*[2]». Que pouvait bien représenter ce *bait*, condition primordiale de la grandesse de première classe, au sein de l'aristocratie arabe? Nous ne sommes pas les premiers à le demander. Bien avant nous, les philologues arabes, les ingénieux *nassâba*, artificieux constructeurs de tableaux généalogiques, se sont posé la question. Ainsi ont-ils fait à propos de notations analogues : telle famille «forme le *bait* de Solaim, de Ghaṭafân, de Hawâzin[3]». Louable préoccupation chez ces vieux maîtres, si leur curiosité s'était montrée moins pressée de conclure et, circonstance aggravante, de substituer des équivalents, des synonymes hasardeux au terme en question, sans prévenir le lecteur de cette subrogation. On les découvre ces corrections tacites[4], en comparant avec les transcriptions fallacieuses, dues aux polygraphes, aux compilateurs de manuels encyclopédiques[5], les textes primitifs, tels qu'ils figurent dans les vieux annalistes. Aux yeux des écrivains postérieurs[6], il ne peut être question que des clans, des

[1] Ibn Doraid, *op. cit.*, 107, 120, 143, 180, 188, 214, 216, 237, 282, 289; *Lisân al-'Arab*, II, 319: بيت قومهِ (*ibid.*).

[2] Ibn Doraid, *op. cit.*, 107, 120, 143, 173, 174, 229, 282, 289, 305; *Mo'âwia*, 50; *Naqâ'iḍ Djarîr*, 587, 1; *Agh.*, II, 30, 6 d.l.; XII, 126; Ṭab., *Annales*, I, 1028, البيت يومئذٍ من ربيعة فى آل ذى الجدّين. Voir plus bas. Bakrî, *Mo'djam*, 29, 30. Comp. surtout la locution singulière : «un *tel* est le *bait* de...» (Ibn Doraid, *op. cit.*, 107 d. l., 120, 4; *Lisân*, II, 319).

[3] De *Ḍabba*, de *Qais*, etc. (Qotaiba, *Ma'ârif*, É., 25, 28; Ibn Doraid, *op. cit.*, 156, 173).

[4] Comp. *Chroniken*, W., II, 142, 3 : تحوّل البيت يعنى الشرف والرياسة. L'auteur observe que la glose après يعنى est le fait d'un compilateur postérieur, contrairement au sens de la notice (ترجمة) plus ancienne citée par lui : صار البيت من هذا المعنى وذلك يخالف المعنى المقصود بهذه الترجمة والله اعلم بالصواب.

[5] Comme le *'Iqd*, le *Osd*, etc.

[6] Comp. *Chroniken*, W., II, 139-142.

familles, constituant la *maison* par excellence, en dernier ressort, l'aristocratie de Solaim, de Ghaṭafân[1], etc. Voilà pourquoi au terme de *bait,* ils se sont empressé de subroger des équivalents quelconques : «l'autorité et le pouvoir, الرياسة والحكومة, le nombre et l'illustration, العدد والشرف, l'illustration et l'autorité, الشرف والرياسة[2]». Ou encore «la famille possédant les plus nombreux cavaliers», الفرسان والعدد[3], plus rarement une périphrase, flatteuse pour l'amour-propre des souverains de Bagdad, «les Qoraiš de telle tribu[4]». Chez les poètes omayyades, demeurés fidèles aux idées anciennes, formés par l'étude des collègues préislamites, on constate la fusion des deux conceptions, et Djamîl revendiquera pour sa tribu «le *bait* et le nombre[5]». Cette contamination plus ou moins consciente, on l'observe encore mieux chez le satirique Oqaišir : «Les Banoû Doûdân[6] forment un clan de *sayyd;* parmi eux réside, outre le nombre, la *maison* de la gloire» :

وبنـــو دُودان حَيٌّ ســـادةٍ   حلّ بيتُ المجد فيهم والعَدَد[7]

Le vocable *bait* finira par disparaître des gloses explicatives, accompagnant les listes *nobiliaires,* pour s'y voir remplacé par les équivalents de fortune mentionnés plus haut. C'est l'histoire d'une foule de vocables, insensiblement détournés de leur signification originale. Des préjugés[8] ont hâté la marche de cette évolution linguistique. Le Qoran avait mis à la mode le mépris des gloires anciennes, toutes les prétentions[9], ظنّ الجاهلية, le chauvinisme familial, حميّة الجاهليّة, tout le système en un mot حكم الجاهليّة, héritage de la plus aveugle, la plus reculée *djâhilyya,* الجاهليّة الاولى[10], période de barbarie et d'ignorance qu'il fallait ensevelir dans le plus profond oubli[11]. On eût été mal venu de rappeler

[1] Au lieu de *bait* on trouve aussi *ḥodjra; Naqâ'iḍ Djarîr,* 120, 7, والحجرة يومئذ لبنى عاصم : *ḥodjra* = *qobba* (*So'arâ'* (Cheikho), 680, 2).

[2] Bakrî, *Mo'djam,* 29 d. l., 30, 1 ; *Chroniken,* loc. cit.; surtout Ya'qoûbî, *Hist.,* I, 256-257, 260-261, évitant soigneusement le mot *bait;* Qotaiba, *Ma'ârif,* É., 27, 31, 32, mais 28, 12, العدد والبيت : 33, البيت والشرف. Comp. *'Iqd*¹, II, 44, فيهم كان بيت : 52, بيت فزارة ومَرْكزه بنو بَدْر وبَجيلة.

[3] *Chroniken,* W., II, 142, 2.

[4] Qotaiba, *Ma'ârif,* É., 32, 7.

[5] *Agh.,* VII, 99, 15.

[6] Cf. Ibn Doraid, *op. cit.,* 110 bas : *Osd,* II, 128, 11 : بيت عرج.

[7] *Agh.,* X, 85, 8 d. l.

[8] Religieux; *bait* rappelait la gentilité, ou encore la Ka'ba, comme dans le Qoran. Autre inconvénient!

[9] Le مجد الجاهلية de Farazdaq.

[10] *Qoran,* iii, 148 ; v, 55 ; xxxiii, 33 ; xlviii, 26. Autres protestations prêtées à Mahomet (Ibn Hišâm, *Sira,* 821).

[11] Thème développé par le ḥadîth.

ce passé, entaché de souvenirs païens, d'exalter la possession des bétyles et des pavillons sacrés, la descendance des grands *kâhin*[1], dans une société où l'on se disputait le droit aux titres de *'Aqabî, Badrî, Oḥodî, Šadjarî*[2], *Anṣârî*, où la filiation d'Aboû Bakr, de 'Omar, des *Mobaššara*[3], éclipsait la descendance[4] des moins contestés, غير مدافعين, parmi les *sayyd* et les *rabb* de la période préislamite.

A cet état des esprits, à ces préjugés doit être attribué le succès de cette exégèse expéditive. Arbitrairement cette méthode a supprimé les stades de l'évolution, qui, en valant à *bait*, bétyle, le sens de *maison* aristocratique[5], a donné naissance dans nos manuels à l'almanach de Gotha du désert, au chapitre des بيوتات ou grandes familles arabes[6]. Dans le principe, les locutions, ainsi détournées de leur signification ancienne, affirmaient pour une famille, pour une réunion de nomades, le droit à la garde du *bait*, à la desservance du simulacre hérité des ancêtres, à l'exclusion de tout autre groupe. فيهم كان بيت عُذْرة بن سعد «ils conservaient le *bait* des Banoû 'Odra[7]». Précédemment nous avons noté le parallélisme entre *rabb* et *qobba*, constaté un rapport entre les deux concepts, tout *rabb* devant posséder une *qobba*[8]. Nous constatons la même relation entre *rabb* et *bait*. Ainsi les familles possédant ou constituant le *bait*, اليهم البيت ou فيهم, se trouvent être exactement celles qui fournissent à l'Arabie les *rabb*, les «maîtres du pavillon sacré[9]». Dans un parallélisme aussi constant, on nous persuadera malaisément de reconnaître une coïncidence fortuite.

(1) *Kâhin* Ṣaḥâbî (Ibn Doraid, 279, 12); mais d'après *Osd*, IV, 100, il est fils d'*Al-Kâhin*, nom propre!

(2) Ayant pris part au *'Aqaba*, à Badr, à Oḥod, à la cérémonie sous l'*Arbre* (Ḥodaibyya). On avait fini par distinguer «trois 'Aqaba» (*Osd*, IV, 158, 7).

(3) Les dix Compagnons auxquels Mahomet avait assuré le Paradis.

(4) Ḫâlid al-Qasrî, au reproche de descendre d'un *kâhin*, réplique : تُعَيِّرنى بِشِقّ (Ṭab., *Annales*, I, 1813, 3).

(5) Voir remarque de Fâsî, *Chroniken*, W., II, 142, 9, sur la confusion produite par l'emploi de *bait* = bétyle et *bait* = noblesse, par la substitution moderne d'équivalents risqués.

(6) Cf. *'Iqd*[4], II, 44, etc.; *Agh.*, XVI, 20; XVII, 105-106; *Berceau*, I, 326.

(7) Bakrî, *Mo'djam*, 30, 1.

(8) Être ذو القبة, comme dit Nâbigha (*Šo'arâ'*, 651), ou صاحب القبة (*Agh.*, XX, 136).

(9) Cf. Djâḥiẓ, *Ḥaiawân*, I, 160. Le *bait* est chez les B. Badr; Ḥodaifa, chef de cette famille, est *rabb* de Ma'add (Qotaiba, *Ma'ârif*, É., 198, 1; autre exemple, *ibid.*, 28, 8). *Qobba* propriété d'une famille et transformée en tente-asile (Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 215, 3 d. l.). Cette transformation suppose le caractère religieux.

*
* *

Il y a mieux. Pour nombre de ces personnages, «maîtres de la *qobba* rouge», chefs des familles «en possession du *bait*», nous pouvons revendiquer une qualification nettement cléricale, attester le droit aux titres religieux de *kâhin, ḥâzi,* de *sâdin, ḥâdjib* [1], enfin de *ḥakam* [2]. La plupart des juges-arbitres de l'antiquité ont assumé les fonctions de *kâhin* [3]; nous le voyons par l'exemple des plus célèbres d'entre eux, Šiqq, Saṭîḥ, Qoss ibn Sâʿida [4]. A ces personnages il appartient de prendre les plus graves décisions. Sur leur ordre s'effectuent «la levée du camp», les déplacements de la tribu [5]. Dire d'un chef : كانوا يصدرون عن رايه «les siens émigrent, mobilisent sur son avis», c'était attester le prestige religieux dont il jouissait parmi ses contribules : كانت مذحج فى امره تتقدّم وتتاخّر «sur son ordre, Madḥidj avançait ou reculait [6]». Opération toujours accompagnée de cérémonies religieuses et d'après l'avis conforme des devins et des augures [7]. Ceux-ci s'étaient empressé préalablement d'interroger l'oracle du *bait* en leur garde, de consulter les flèches du sort, les indications fournies par les présages [8]. Ils ont dû prononcer alors des formules rappelant celles enregistrées dans le livre des *Nombres* (x, 35-36), tandis qu'ils apostrophaient la *qobba*-tabernacle hissée sur le chameau. «Cumque elevaretur arca dicebat Moyses : Surge, Domine... Cum autem deponeretur, aiebat : Revertere, Domine [9].»

[1] Synonyme de *sâdin* (Ibn Doraid, *op. cit.*, 282, 2).

[2] Ou *ḥâkim* (voir précédemment); Ibn Qotaiba, *Maʿârif*, É., 27, 4. Comp. Mofaddal, *Fâḫir*, 181, 1 : شيخنا وصاحب ديننا ; *sayyd* et *ḥâkim*: *Agh.*, XII, 16 bas.

[3] Ils sont les حكّام اهل الجاهليّة : Yaʿqoûbî, *Hist.*, I, 288; Ibn Hišâm, *Sira*, 360, 9; Bohtorî (*Ḥamâsa*, n° 441) semble distinguer entre *kâhin* et *ḥâzi*; Ibn al-Athîr, *Nihâia*, I, 224-225.

[4] Ibn Hišâm, *Sira*, 360; *Agh.*, XIV, 41 : Ibn Doraid, *op. cit.*, 286, 303. Saṭîḥ «*kâhin* des Arabes» (Yaʿqoûbî, *Hist.*, I, 288).

[5] *Agh.*, XI, 44, 9; *Berceau*, I, 267. Il s'agit des changements de cantonnement, de territoire, à la suite de crises intérieures ou physiques, sécheresses, invasions, etc.

[6] Ibn Doraid, *op. cit.*, 239, 11. Ibn al-Athîr, *Nihâia*, IV, 40 bas, synonymie de *ʿarrâf* et de *kâhin*.

[7] Les possesseurs du *bait*, du العدد والشرف, sont en même temps *sâdin* et *ḥâzin* de la Kaʿba (*Chroniken*, W., II, 138, 139, 15, etc.).

[8] Comp. la recommandation d'un *kâhin* Asadite : لا تعجلوا ... حتى ازجر لكم (*Agh.*, VIII, 67, 17). Le *kâhin* est *sadjdjâʿ* (Djâḥiẓ, *Opuscula*, p. 12, l. 11).

[9] Comp. psaumes LXVII, 68; CXXXI, 8.

Le privilège de l'*istisqâ'*, de l'intercession en temps de sécheresse, privilège attribué à certains personnages, s'explique d'ordinaire par la possession du *bait* et de la *qobba* rituelles, lesquels avaient leur place marquée dans ces supplications solennelles[1]. Les califes, en leur qualité de successeurs des *rabb* du désert, hériteront de ce privilège, comme en témoigne la langue poétique au Ier siècle de l'hégire[2]. Si cette conclusion a échappé à Nöldeke, c'est pour avoir négligé le facteur historique de la gentilité préislamique. Cette prérogative leur revient en tant que «sayyd *universel,* vicaire (*ḫalîfa*) d'Allah»; ainsi argumente le poète Farazdaq[3]. J'assignerai la même origine à la persuasion, répandue chez les Scénites, que le sang de certaines grandes familles, «en possession de la *qobba*», guérissait de la rage[4]. Ainsi les rois de France délivraient des écrouelles. Mais chez les chefs arabes ce pouvoir guérisseur était censé dériver de la dignité de *kâhin*, possédée par leurs ancêtres. Voilà pourquoi les prêtres, les moines chrétiens, sont les médecins-nés du désert. Toutes ces raisons motivent dans le camp de Mo'âwia et de ses premiers successeurs, héritiers des prérogatives seigneuriales de l'Arabie préhégirienne, la présence de la *qobba* rouge, où Wellhausen n'a vu qu'un *Fürstenzelt*. Le grand calife continuait la tradition d'Aboû Sofiân, lequel à Ohod a dû coucher à côté de la *qobba*, abritant le groupe des déesses mecquoises. Nous savons le prix attaché à la représentation extérieure par l'illustre souverain omayyade[5]. Zohair ibn Djadîma, le *rabb* des Banoû 'Abs, est simultanément *kâhin*. Par ailleurs nous lui connaissons un *rabi'a* ou génie familier[6], une particularité propre aux devins[7]. Nous aboutissons à la même constatation pour un *sâdin*,

(1) Pour le «tabernacle» de Moḫtâr, voir Ibn Doraid, *op. cit.*, 291, 4.

(2) Cf. notre *Chantre*, 70; notre *Poète royal*, 17, n. 1. Privilège attribué à tous les membres de la famille omayyade (Aḫṭal, *Divan* (Salhani), 56, 3; Farazdaq (Boucher), 107, 108, 127, 174; *Chroniken*, W., II, 6; 302). *Istisqâ'* présidé par un chef de tribu: *Agh.*, XXI, 36, 18; autre exemple, XVII, 79. Nöldeke (*ZDMG*, 1898, 25) n'y voit qu'une image poétique de la puissance illimitée du calife. Gouverneurs omayyades et *istisqâ'* (Kindî, *Governors of Egypt* (Guest), 83).

(3) *Agh.*, XIV, 86.

(4) Voir plus haut. Nombreuses citations dans Djâḥiz, *Ḥaiawân*, II, 2-4; cf. Ibn Doraid, *op. cit.*, 138, 12.

(5) Cf. notre *Mo'âwia*, passim.

(6) *Agh.*, X, 12, 7; 15, l. 16. Pour le *rabi'a*, cf. X, 13 d. l.

(7) Ils ont un تابع من الجن; I. S., *Ṭabaq.*, I[1], 110, 3, 15; 126, 26, trois exemples, il s'agit d'une *kâhina*. Autres désignations du démon familier : *ra'i*, *ṣâḥib* (*Agh.*, III, 188, 189; XIII, 120, 14). «Âṭi» chargé des prédictions en songe: *Agh.*, IX, 182, 9. Comp. Ibn al-Athîr, *Nihâia*, I, 109;

grand seigneur, كان ذا قدر, fort considéré chez les Banoû Ḍabba[1]. A Nadjrân, la Kaʿba de la cité relevait de la puissante famille des ʿAbdalmadân, lesquels formaient le *bait* de leur tribu[2]. On le voit, le concept de la noblesse, le privilège du *bait,* demeurent attachés à la possession d'un sanctuaire, à tout le moins d'un patronat[3], comme le cas a pu se présenter pour les ʿAbdalmadân, depuis leur conversion au christianisme. Zohair ibn Djanâb, souche de la principale noblesse chez les Kalbites[4], pendant de longues années chef incontesté et généralissime de sa tribu, était en même temps *kâhin* ou *ḥâzi*[5], à savoir devin.

Pour certains de ces personnages on désigne même le dieu, par exemple Wadd, dont ils avaient la garde[6]. Dans l'aristocratie qoraišite, Motʿim ibn ʿAdî occupait un rang fort honorable[7]. Or nous savons par Ḥassân ibn Thâbit[8] qu'il unissait le titre de *rabb* à des fonctions religieuses. Ce poète, son contemporain, l'appelle «le *rabb* et le chef des deux sanctuaires», عظيم المَشْعَرَين وربّها. Kolaib, frère de Mohalhil, est *rabb* de Wâ'il. Les tribus de Bakr et de Taghlib attendaient ses ordres avant de changer de cantonnements[9] : marque de déférence également accordée à Zohair ibn Djanâb et à Afwah al-Audi[10]. Nous nous croyons autorisé à en déduire que, à l'égal de Zohair, les Kolaib, les Afwah, tant d'autres chefs ont dû bénéficier du prestige attaché à un titre religieux. C'est enfin au souvenir des charges cléricales[11] détenues par eux ou par leurs ancêtres que leurs descendants doivent la prérogative, célébrée par les généalogistes, de «constituer la première maison de tout Qoḍâʿa»,

II, 55; *Osd,* II, 136, 9; IV, 122; Samhoûdî, *Wafâ'*, I, 132. Ibn Hišâm, *Sîra*, 132, 186, 188.

(1) Ibn Doraid, *op. cit.*, 119.

(2) Ibn Doraid, *op. cit.*, 237 bas.

(3) Droit de présentation, de nomination.

(4) Ibn Doraid, *op. cit.*, 316, 7.

(5) Cf. *Berceau*, I, 204, 267. Comp. chez les Banoû Asad, les «*ḥâzir,* plur. : *ḥazâra*», variété d'aruspices, حاذق (*Agh.*, X, 38, 17).

(6) Bakrî, *Moʿdjam*, 34. Chez d'autres, la qualité de *kâhin* est attestée (*ibid.*, 34, 6-19). Ḥolail, le beau-père de Qoṣayy, est *sayyd* de la Mecque et *sâdin* de la Kaʿba (Ibn Hišâm, *Sîra,* 276, 7).

(7) Ibn Doraid, *op. cit.*, 54.

(8) *Divan, 88,* 2. *Sâdin* de «Fils» (Ibn Doraid, *op. cit.*, 237, 5, 6).

(9) Manœuvre dont nous avons indiqué plus haut le caractère religieux : elle n'avait lieu que sur l'avis des *kâhin* et la consultation des oracles, des présages, etc.

(10) *Šoʿarâ'* (Cheikho), 70, 166; *Agh.*, IV, 151. On suppose l'union de la *syâda* et de la *sidâna* (dignité de *sâdin*) (Djâḥiz, *Opuscula,* 75, 4-5).

(11) Bakrî, *op. cit.*, 34, 4, 7, 15, 19. Autre exemple de *kâhin* et *sayyd* : Ibn Doraid, *op. cit.*, 279, 6.

اوّل بيت في قضاعة[1], de «composer le *bait* de Qais, le *bait,* l'aristocratie des Banoû'd-Dayyân[2]».

Cette prérogative achève de nous expliquer l'attitude prêtée à Zohair ibn Djanâb. Quand ce personnage légendaire alla châtier la levée de boucliers chez les Banoû Ghaṭafân, jusque-là sujets des Kalbites, la tradition lui assigne comme première mesure la destruction, c'est-à-dire la profanation, du *ḥaram* qu'ils venaient de créer[3] en signe de leur autonomie[4]. Or un *ḥaram* suppose de toute nécessité la présence d'un *bait*[5]. Et voilà comment une prérogative d'origine religieuse a fini par se confondre avec l'idée de noblesse et d'indépendance politique. Ainsi dans les églises chrétiennes d'Orient, l'*autocéphalie* ecclésiastique est la conséquence de l'autonomie nationale, comme elle en demeure le symbole permanent[6]. L'histoire récente des nationalités balkaniques se charge de témoigner que *Imperium sine patriarcha non staret.*

V

Nous venons d'étudier certaines manifestations de la litholâtrie chez les Sarracènes. Ces notes, où nous avons eu l'occasion de signaler le rôle des processions dans la religion préhégirienne, ensuite l'historique du vocable *bait,* demeureraient trop incomplets, si nous négligions d'examiner brièvement ses rapports avec le culte des aïeux chez les anciens Arabes. Les lieux conservant la mémoire suprême de l'ancêtre, la terre, où reposaient ses cendres portèrent jadis le nom de *bait.* Des vers de Zaid al-Ḥail[7], de la sœur de 'Amrou

[1] Bakrî, *op. cit.,* 34; 54, 8; comp. *Agh.,* XIX, 53 bas. Djarîr ibn 'Abdallah est «*rabb* de Marwân» (*Agh.,* XVIII, 214, 7 d. l.). Marwân, le nom d'un bétyle?

[2] *Agh.,* XVII, 105 bas.

[3] D'après les concepts de l'antiquité, un dieu, un sanctuaire particuliers étaient les conditions primordiales de l'indépendance politique, comme ils constituaient les garants de son unité.

[4] *Agh.,* XXI, 94. Cette légende, affirmant la sujétion des Qais aux Kalb, doit être postérieure aux luttes acharnées entre ces deux groupes sous les Omayyades. C'est alors qu'on aura recueilli les éléments de la notice épique de Zohair; manœuvre syro-kalbite!

[5] Rappelons le *ḥimâ* de Kolaib.

[6] La création de l'*exarchat* ecclésiastique a préparé l'indépendance politique du peuple bulgare.

[7] *Agh.,* XVI, 49, 11, contrairement à l'interprétation traditionnelle. *Bait* a ici le sens de tombeau. Mort loin de sa tribu, le poète redoute d'être «abandonné dans sa tombe» étrangère. Comp. *Agh.,* XIV, 35, 3, le tour est le même.

ibn Ma'dikarib[1], ensuite de Labîd[2] en témoignent, et plus récemment l'élégie consacrée par Djarîr à sa femme[3] :

لولا الحياء لَعادَنى استِعْبار . ولَزُرْتُ بَيْتَكِ والحبيبُ يُزارُ[4]

N'était la honte[5], de nouveau je m'abandonnerais aux larmes, je visiterais ta tombe (*bait*), comme on visite un être chéri.

Dans cette pièce, «la vérité de l'émotion s'unit au naturel de l'expression, deux caractéristiques peu communes dans l'abondante production élégiaque du désert[6]». La banalité du ton, l'incessante réapparition des mêmes motifs[7], ont permis à une Ḫansâ' et à ses consœurs bédouines de garder les premiers rôles[8] dans ce genre poétique. Destiné à glorifier le souvenir des chefs, des guerriers, il n'avait pas le droit de pleurer un membre féminin de la communauté nomade. Le *ṣabr* «ténacité» proverbial du Scénite ne pouvait être ébranlé par une aussi mince secousse. Trahir alors sa sensibilité, c'eût été manquer à toutes les convenances[9]. Elles autorisaient l'épouse à exhaler sa douleur sur la perte d'un mari, tâche plus généralement réservée à la mère ou à la sœur; celles-ci tiennent de plus près au mort que la femme, parfois d'une tribu étrangère ou captive de guerre[10]. Nous ne connaissons pas de chant

(1) *Agh.*, XIV, 35, 3. *Bait* = tombeau (Bakrî, *op. cit.*, 30, 1).

(2) *Lisân al-'Arab*, II, 319; Bakrî, *Mo'djam*, 247, 10 d. l.; *Agh.*, XIV, 89, 16 : *bait* sur une tombe. Doraid ibn aṣ-Ṣimma mentionne le بنيان القبور; *Agh.*, IX, 14, 10; Aboû Tammâm, *Ḥamâsa*, Fr., 107, 10; *bait;* Bouḥtorî, *Ḥamâsa*, n° 110, 2; Yâqoût, *Mo'djam*, É., V, 284, 5 d. l.; Ibn al-Athîr, *Nihâia*, I, 103; IV, 213, 5 d. l. «Pierres *bâties* sur la tombe» (*Agh.*, XIV, 130, 16). Il s'agit de pierres dressées ou amoncelées, ou rangées en cercle. Ainsi en cours de route Aboû Bakr «bâtit un *masdjid* pour le Prophète sous un arbre (sacré)», قام الى حجار فبنى تحتها مسجدًا (Wâqidî, Kr., *Maghâzi*, 19 bas).

(3) Cf. *Fâṭima*, 120-121; Qotaiba, *Poesis*, 299; le morceau est loué par Sokaina, petite-fille de 'Alî (*Agh.*, VII, 40, 3; XIV, 177).

(4) Bakrî, *op. cit.*, 247. A «bait» *Naqâ'iḍ Djarîr*, 847, substitue partout قبر; item Yâqoût, *Mo'djam*, É., II, 284; vraisemblablement une correction intentionnelle. Comment 'Âiša s'excuse de visiter la tombe de son frère (*Agh.*, XIV, 70, 6 d. l.).

(5) Comp. *Agh.*, XIX, 108, 17.

(6) *Fâṭima*, 120.

(7) Sur la valeur de leurs productions élégiaques, voir le jugement prêté à 'Antar (*Šo'arâ'* (Cheikho), 821-822).

(8) Par le nombre. Les *marâthi* masculins accordent moins à la banalité dans le ton.

(9) Cf. *Berceau*, I, 106. 'Âiša reproche à un Anṣârien de pleurer sa femme (Ibn Hišâm, *Sîra*, 698 : أتحزن على امرأة?). Autre exemple : I. S., *Ṭabaq.*, III², 12.

(10) La *nazî'a* ou *sabyya*.

élégiaque ancien consacré par un époux à la compagne de sa vie[1]. C'est pour avoir oublié ce trait de mœurs que la tradition šî'ite, désireuse d'autre part de voiler l'insensibilité de 'Alî à la mort de Fâṭima[2], lui attribue une complainte à l'occasion[3] de ce deuil familial.

L'islam avait notablement atténué l'importance sociale de la femme. Cette constatation n'en diminue pas pour autant notre embarras, quand il s'agit d'expliquer les scrupules de l'infortuné Djarîr et ses efforts en vue de calmer les méfiances éveillées par la hardiesse de sa complainte poétique. La Tradition littéraire, par ailleurs si partiale pour le barde tamîmite[4], ne prend pas la peine de les dissimuler. Farazdaq[5], le cynique rival de Djarîr, pourra, sans provoquer des protestations, insulter brutalement à la douleur d'un collègue. Ce dernier lui-même hésite à réciter la pièce suspecte dans les milieux de Médine[6], centre de la plus étroite orthodoxie. L'islam a toujours, nous le savons, manifesté ses répugnances contre le culte des tombeaux[7]. Pour en autoriser la visite, les *Ṣaḥîḥ* et les *Sonan* pensent devoir s'armer d'une licence spéciale du Prophète, revenant à regret sur une précédente interdiction[8]. On devine ce conflit d'opinions, en parcourant les vieux cimetières musulmans, à l'ordonnance des stèles funéraires, où se trahit la recherche de l'anonymat et de l'uniformité :

> Elles sont, çà et là, modestes et sans nombre,
> Toutes semblables[9] pour des êtres différents...

[1] Élégie du calife omayyade Walîd II sur sa femme : *Agh.*, VI, 132 ; autre exemple (période omayyade), XIX, 108, mais là encore l'auteur mentionne : لولا الحياء ولولا رهبة العار.

[2] Cf. *Fâṭima*, 116.

[3] *'Iqd*¹, II, 7 bas. Moins rares sont les élégies consacrées à la femme جارية «esclave» : *Agh.*, XII, 115, 8 ; 142, 144 ; Djâḥiẓ, *Ḥaiawân*, VI, 172, 10-12 ; surtout *'Iqd*¹, II, 22, etc., toujours pour des *djâria* ; pourtant *ibid.*, 24, 1-2, court fragment élégiaque d'un Bédouin anonyme, consacré à son épouse.

[4] Cf. notre *Chantre*, 53 ; comp. *Agh.*, VII, 38 ; XIX, 48.

[5] Lui-même refuse de visiter la tombe de sa femme (*Agh.*, XIX, 19, 8-9).

[6] *Agh.*, VII, 66, 2-10.

[7] Sévérité de Mahomet pour Fâṭima, qu'il soupçonne d'avoir visité un tombeau (Aboû Daoûd, *Sonan*, II, 34 bas).

[8] Cf. *Fâṭima*, 118, etc. Baghawî, *Maṣâbîḥ as-sonna*, I, 74-75 ; Soyoûṭî, *Mauḍoû'ât*, II, 234 ; Yâqoût, *Mo'djam*, É., I, 92 ; Aboû Daoûd, *Sonan*, II, 44 : 202-203 ; Mahomet visite la tombe de sa mère ; Moslim, *Ṣaḥîḥ*², I, 359-360 ; Ibn Daiba', *Taisîr al-woṣoûl*, III, 304-305.

[9] C'est l'esprit de la *Sonna* : pas de tombeaux faisant saillie, مشرف ; *Ṣaḥîḥ*, passim. «Pas d'édifices ; on les transformerait en *masdjid* à l'imitation des *Scripturaires*» (*ibid.*). Aboû Daoûd, *Sonan*, II, 42 ; Moslim, *op. cit.*, I, 357 ; *Fâṭima*, loc. cit.

Tous ont déposé là l'angoisse d'être un homme,
Tels les chameaux meurtris par les sangles, le soir
S'agenouillent enfin pour commencer leur somme,
Les naseaux rafraîchis à l'eau de l'abreuvoir [1].

Le terme de *bait* désignant le tombeau dans la langue archaïque, chère aux poètes, ne pouvait qu'entretenir ces méfiances. Elles se trahissent dans les variantes du vers de Djarîr, dans la substitution de *qabr* à *bait.* En mentionnant le *bait* [2] élevé par les Ṭayytes repentants sur la tombe du chef Qais ad-Dârimî [3], M. Goldziher croit devoir prévenir ses lecteurs «de ne pas prendre ce terme à la lettre [4]». De nos jours, l'avertissement n'est sans doute pas hors de saison. Mieux eût valu ne pas traduire [5] au petit bonheur le vocable *bait.* On se serait évité la peine de protester contre l'amphibologie que cette version tend à perpétuer. Nous ignorons à peu près tout de l'archéologie préislamite; et ce ne sont pas nos lexiques, les *Tâdj* et les *Lisân,* les *'Iqd* et autres manuels encyclopédiques qui suppléeront sur ce point spécial à notre incompétence. Mais pour les Arabes anciens, le *bait* en question, vraisemblablement une stèle ou un pylône [6], ou simplement une *qobba-bait* (deux vocables synonymes) au milieu d'un cercle de pierres, ne pouvait manquer de présenter une signification cultuelle. Tels les *Gharyyân,* les deux obélisques funéraires de Ḥîra, si célèbres dans l'histoire des Laḥmides. Toute sépulture ainsi marquée devenait un *ḥaram* [7], partant un lieu de sacrifices [8]. Sur le tertre recouvrant les cendres de Mo'âwia, le frère de la poétesse Ḫansâ' [9], s'élevaient des pierres dressées,

[1] Alf. Droin, *Chant du Magrib.* Défense de blanchir les tombes, d'y mettre des inscriptions (Dahabî, *Mizân*, III, 284 bas).

[2] Sur la tombe d'un Ṣaḥâbî mort en route pour venir rejoindre Mahomet, on élève un *masdjid* (*Osd*, V, 150, 11), et du vivant du Prophète!

[3] *Agh.*, XIV, 89 : بنوا عليه بيتا; cf. XIII, 144, 6 d. l. Comprenez : un monument *rupestre*, agencement de pierres dressées ou disposées en cercle! une حظيرة (*Agh.*, XIII, 144 bas).

[4] *Muh. Stud.*, I, 233. L'auteur a traduit *Haus.*

[5] Wellhausen (*Reste*, 58, 194, *passim*) en fait autant et traduit *Haus.*

[6] Le terme se trouve dans un ḥadîth volontairement embrouillé, relatif au tombeau d'Aboû Righâl (Aboû Daoûd, *Sonan*, II, 31; *Agh.*, IV, 76, 12, texte encore plus remanié, كان في الحرم au lieu de هذا الحرم).

[7] Cf. *Fâṭima*, 119.

[8] De là pour les stèles les épithètes de *gharî*, *moghri* «arrosées de sang».

[9] *Agh.*, IX, 14, 10; XIII, 144 bas; *So'arâ'* (Cheikho), 770. Pas de sacrifices sur les tombeaux! (Aboû Daoûd, *Sonan*, II, 43).

iram[1], des blocs disposés en cercle et couverts de branches jaunies de *salam* :

الى إِرَم واحجـــــار وصـيـر   واغصان مِن السلمات السمرِ

Ces stèles tumulaires voisinaient parfois avec des *anṣâb*, dont la destination n'est plus à démontrer. Dans leurs serments les poètes aiment à attester leur caractère sacré ainsi que le sang des victimes qu'on avait coutume d'y immoler[2], serments considérés comme non moins inviolables que les engagements pris envers les sanctuaires les plus vénérés!

On recourt au mort comme à un personnage encore vivant :

فاتيتُ سُلَيمًا فعُذتُ بقبرهِ   واخو الزمانة عائِذٌ بالامنعِ

Je suis allé trouver Solaim, chercher un asile auprès de sa tombe. Le faible se réfugie auprès du plus fort[3].

On le voit, les tenants de l'orthodoxie ne manquaient pas de motifs pour justifier leurs défiances. Et ce n'étaient pas les seuls. Sur la tombe de l'ancêtre ou d'un mort fameux, on dressait une *qobba*[4]. Ce pavillon et ses abords immédiats jouissaient du droit d'asile. C'était l'extension, par delà le tombeau, de l'immunité dont avait joui la tente familiale, avec son *fanâ'*, l'espace demeuré libre devant l'entrée. C'était l'épanouissement du concept de *bait*, dans sa double acception, profane et religieuse. Comme du vivant du héros, le fugitif recevait le titre et les privilèges du *djâr*[5]; il se trouvait couvert par les lois inviolables de l'hospitalité. Le voisinage du tumulus funéraire devenait un *ḥimâ*, un *ḥaram*, placés sous la sauvegarde des descendants du mort illustre[6], en attendant que le recul des années le transformât en sanctuaire officiel.

[1] Pour le sens de *iram*, cf. Ibn Doraid, *op. cit.*, 194, 10.

[2] *Agh.*, IX, 9, 5 d.l.; Yâqoût, *op. cit.*, W., IV, 999, 10; autres exemples moins explicites : Ibn Hišâm, *Sîra*, 626, 3 d. l.; *Agh.*, XIV, 131, 3 d. l.

[3] Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 23, 6.

[4] Remarquez le vocable; il ne s'agit pas d'une tente ordinaire, خباء ou بيت شعر; *So'arâ'* (Cheikho), 175; comp. *Agh.*, XI, 144, 9 d.l.; Ṭab., *Annales*, II, 1107; Bohârî, *Ṣaḥîḥ*, C., II, 90 bas; Ḥanbal, *Mosnad*, II, 292, 2.

[5] Cf. *Agh.*, XV, 121, 10-13; Aboû Zaid, *Nawâdir*, 161, 3 d. l. (éd. Beyrouth). Autres exemples : *Agh.*, XIII, 100; XIX, 36, 42, 50.

[6] 'Adî fils de Ḥâtim exerce l'hospitalité au monument de son père (Djâḥiẓ, *Maḥâsin*, 82). Ainsi se conduit le poète Farazdaq (Ibn Doraid, *op. cit.*, 147, 5-8). Voir sa notice dans l'*Aghâni*, loc. cit.

Le calife omayyade Hišâm[1] avait mis à prix la tête du poète šî'ite Komait. Le proscrit se réfugie au tombeau de Mo'âwia, fils du monarque, et y dresse une *qobba*. C'était traiter le monument du jeune prince comme celui d'un glorieux ancêtre et par cette flatterie intéressée arracher sa grâce au souverain. On voit combien le *dîn* arabe traditionnel demeurait vivace en ces milieux, après trois quarts de siècle d'islam! Au point de vinculer le calife en personne, poussé à bout par les palinodies du rimeur šî'ite. Certaines tombes — nommons celles de Ḥâtim Ṭayy et de 'Âmir ibn aṭ-Ṭofail[2] — méritaient d'autant mieux l'appellation de *bait* qu'on les avait entourées d'un cercle de pierres dressées[3], rappelant à tous les passants leur caractère de *ḥimâ*, de *ḥaram*. Enfin, sur la plupart de ces monuments on offrait des sacrifices[4]. Au Ier siècle de l'hégire, nul ne pouvait ignorer cet ensemble de circonstances aggravantes; elles justifièrent aux yeux de l'orthodoxie ses propres rigueurs. Elle proscrivit avec la même énergie et pour les mêmes motifs l'usage[5] de dresser des tentes, *fosṭâṭ*, pendant ou après les funérailles[6], sur les tombes musulmanes[7].

*
* *

Rappelons ici le cas du tombeau d'Aboû Righâl. La tribu de Thaqîf, la plus entreprenante de l'Arabie occidentale après celle de Qoraiš, n'a pu se dispenser d'honorer la mémoire de son ancêtre et son tombeau, devenu le « tombeau, *qabr* » par excellence[8]. Par malheur, l'opposition antiomayyade a affecté de se méprendre[9] sur la valeur de l'expression *'Abd Thaqîf*. Aboû Righâl, Qasî, Thaqîf, représentent — ainsi l'a décidé la science traditionnelle du *nasab* ou

[1] *Agh.*, XV, 115-116.

[2] Voir le *Divan* de ce dernier, éd. Lyall, p. 91 (texte arabe).

[3] *Anṣâb* formant un *ḥimâ*; ainsi s'exprime le texte: même cas pour la tombe de Mo'âwia, frère de Ḥansâ'; voir plus haut.

[4] Le passant y immole sa monture; voir plus bas. C'était un vrai sacrifice en l'honneur du mort!

[5] Pour l'excuser et détourner l'attention, on met parfois en avant la température, les intempéries des saisons, contre lesquelles la tente-abri doit momentanément protéger les assistants.

[6] Balâḏorî, *Ansâb*, 282 *b*; Samhoûdî, *Wafâ'*, II, 100; Ibn Daiba', *op. cit.*, III, 299; Boḫârî, *Ṣaḥîḥ*, C., II, 98; Ḥanbal, *Mosnad*, II, 292, 2; Moṭahhar al-Maqdisî (éd. C. Huart), V, 105.

[7] Comp. le *masdjid* de Qoss ibn Sâ'ida entre les deux tombes (*Agh.*, XIV, 42).

[8] Tel paraît bien le sens de la répétition والقبر قبر ابى رغال (*Agh.*, XV, 131 d. l.).

[9] Sans parler du parti pris d'ignorer la valeur religieuse des théophores, tout en avouant que le Prophète les abhorrait et s'empressait de les remplacer.

généalogies — un même personnage, c'est-à-dire l'ancêtre éponyme des Banoû Thaqîf. Le nom de ʿAbd Thaqîf atteste la réalité d'un culte ancien[1]. Au lieu de l'injure qu'ont voulu y reconnaître des compilateurs ignorants et malintentionnés, aux gages des ʿAbbâsides, il nous met en face d'un théophore, aussi authentique que le nom ʿAbd Qoṣayy, témoin philologique des honneurs rendus à l'aïeul des clans aristocratiques de Qoraiš, l'auteur présumé de la Constitution mecquoise.

La légende d'Aboû Righâl a été odieusement exploitée contre les Thaqafites, les habitants de Ṭâif, en haine des Ziâd, des ʿObaidallah[2], des Ḥadjdjâdj et de tant d'autres dévoués serviteurs des Omayyades[3], originaires de cette cité. Dans ce concert de calomnies, la Šîʿa, en souvenir de Karbalâ et des victimes inscrites au martyrologe ʿalide, a voulu joindre sa voix[4] aux imprécations des écrivains soudoyés par la propagande, *daʿwa*, hâšimite[5]. Il n'y a pourtant pas à se le dissimuler. Dans cette animosité, débarrassée enfin de toute contrainte à la chute des Marwânides, les rancunes politiques ne semblent pas être exclusivement entrées en jeu. Nous pouvons y surprendre les artifices maladroitement déguisés du monothéisme qoranique, en vue de discréditer, de rendre inoffensif, de désaffecter enfin un culte ancestral. Sous les formes variées que revêtait la vénération des aïeux, dans les rustiques monuments signalant leur tombe à la mémoire reconnaissante de la postérité, cippes, stèles, dalles amoncelées, pierres dressées[6], dans les noms de *bait, anṣâb, ḥimâ* — vocabulaire emprunté au polythéisme — les puritains flairèrent une menace inquiétante pour l'avenir de l'orthodoxie. Celle-ci, pour arriver à ses fins, utilisera les rivalités politiques, les jalousies de clans[7]. Ainsi à la Mecque, tacitement d'accord avec le chauvinisme des grandes familles qoraišites, visant à rendre vraisemblable l'institution des charges héréditaires à la Mecque, ses

[1] Nous le montrerons dans notre monographie de Ṭâif, depuis trois ans achevée en manuscrit.

[2] Comp. notre *Ziâd ibn Abîhi*, passim, et *Yazîd*, 124, etc.

[3] De Yazîd surtout, appelé اشقى الاشقياء (Moṭahhar al-Maqdisî (éd. Huart), V, 117).

[4] Leur accord a assuré le succès de la manœuvre.

[5] La monographie de Ṭâif.

[6] Ou *radjm*, tas de pierres; encore très communs dans tous les districts demeurés attachés aux mœurs bédouines. *Agh.*, XVI, 143, 8 d. l., lire *radjmi*, non *raḥmi*.

[7] Le loyalisme omayyade des hommes d'État thaqafites, leur constante faveur, devaient multiplier les ressentiments posthumes. Voir notre *Ziâd*.

méfiances s'arrangeront pour métamorphoser en une sorte de Sénat le *Dâr an-nadwa,* l'ancien sanctuaire et lieu de sépulture [1] de Qoṣayy. Cette solution offrait une merveille d'adresse et d'élégance. Elle flattait l'amour-propre du califat hâšimite et multipliait le nombre des dupes, intéressés à en surestimer la valeur. A l'égard de Ṭâif, ancienne rivale de la Mecque, mal vue du pouvoir ʿabbâside, on procéda avec moins de ménagements.

Pour les inspirateurs de cette campagne, l'important c'était de discréditer les sanctuaires païens, en appelant la fiction à la rescousse. Celle-ci, en accumulant les renseignements apocryphes, fut chargée de dénaturer la signification des honneurs rendus à la tombe de l'ancêtre thaqafite [2]. Dans sa marche pour se rendre au siège de Ṭâif, le Prophète se serait arrêté devant le monument d'Aboû Righâl [3]. On en aurait alors «retiré une branche d'or», واُستُخرِج منهُ غصن مِن ذَهَب [4]. Renseignement assez inconsistant et transmis par le canal d'une source fort trouble. Il nous produit l'impression d'un simple remaniement sur des données plus anciennes également recueillies par l'*Aghâni*, où il est question d'une «colonne, d'un cippe (?) d'or», عود مِن ذهب [5].

A l'ancienne société constituée par les membres de la tribu, l'islam s'était proposé de substituer «la communauté de Mahomet», أُمّة محمّد [6]. Conformément à cette conception nouvelle, les musulmans en arriveront à jurer par le sépulcre de Mahomet. Le Sémite a toujours aimé à accumuler les serments, habitude encouragée par l'exemple du Qoran [7]. Dans une de ces formules figurait le tombeau d'Aboû Righâl; elle semble avoir été d'une pratique courante au Ḥidjâz. Une aventure survenue à Ašʿab nous en fournit la preuve [8]. Dans cette anecdote, l'attestation par le sépulcre de l'ancêtre thaqafite se trouve

[1] A moins qu'il ne faille chercher ce dernier sur l'emplacement d'un des tertres, voisins de la Mecque, où se pratiquait le jet de pierres. Certains y plaçaient la tombe d'Aboû Lahab.

[2] En commençant par le déshonorer.

[3] Soi-disant pour le profaner.

[4] ʿOdjaimî, *Aḥbâr aṭ-Ṭâif,* 11 *b* (ms. Biblioth. Sultanienne du Caire); Aboû Daoûd, *Sonan,* II, 31 : دُفِن معه غصن مِن ذهب ; Dahabî, *Mîzân,* I, 138.

[5] *Agh.,* IV, 76, 13.

[6] Il voit de mauvais œil l'expression plus bédouine de دين محمّد. Le Qoran ne connaît que le *dîn d'Allah!* (*Agh.,* XIV, 69). Comp. *millat Allah* (Ibn Hišâm, 712, 3).

[7] Voir les débuts des plus anciennes sourates, LI, LII, LIII, LXVIII, LXXV, LXXXV, LXXXVI, LXXXIX, XCI, XCII, XCIII, XCV, C. Serments par la tombe du Prophète; *Agh.,* VI, 91; XVI, 92 d. l. Ḥassân ibn Thâbit, *30,* 1, le plus ancien texte où ce monument se trouve mentionné.

[8] *Agh.,* XV, 131-132.

jointe d'affilée à la mention des plus redoutables formules de serment[1]. La Tradition a pu — je l'en soupçonne du moins — se proposer de déconsidérer ces serments archaïques et malsonants; elle les a placés sur les lèvres de Aš'ab, le spirituel bouffon, acceptant d'amuser à prix d'or la haute et très frivole société de Médine, vers la fin du Ier siècle de l'hégire[2]. Il ne servirait de rien de soulever cette objection, l'indignité de ce personnage. Si ces serments avaient été moins fréquents, il resterait à expliquer pourquoi la *Sonna* interdit de «jurer par les pères et par les ancêtres[3]».

*
* *

«Dans l'islam, observe Wellhausen[4], jeter des pierres sur une tombe signifie le mépris pour le mort. Jadis ce geste voulait exprimer un hommage rendu[5].» Ajoutons : la disposition de branches d'arbre sur la tombe, اغصان من السلمات السمر, comme l'atteste le poète Doraid ibn aṣ-Ṣimma cité plus haut[6]. Au témoignage des *Ṣaḥîḥ*, Mahomet aurait conservé cet usage. A Médine, on le voit planter des branches vertes sur les tombes. Cette pratique, les recueils canoniques s'efforcent de la rattacher à la théorie du «tourment de la tombe», عذاب القبر[7], à laquelle elle s'adapte laborieusement. Le poète Labîd recommande de placer du bois et des branches sur sa tombe[8]. C'est le contre-pied de la recommandation terminant les lettres de faire-part : *ni fleurs, ni couronnes!* Mais l'inspiration demeure la même : la vénération pour les morts. A qui s'adressaient les Arabes païens dans la pratique du scopélisme, une des cérémonies conservées par le pèlerinage musulman? Il est malaisé de le décider. Mais assurément le geste ne visait pas le démon, selon l'exégèse officielle

(1) *Agh.*, XV, 131 d. l.

(2) Voir sa notice (Ḏahabî, *Mîzân*, I, 120-121 : لا يُكتَب حديثُهُ, observe l'auteur!).

(3) Tirmiḏî, *Ṣaḥîḥ* (éd. des Indes), I, 185: Baghawî, *op. cit.*, II, 33; *Agh.*, VIII, 193, 10-9 d. l., serment par l'ancêtre Ghassân; Aboû Daoûd, *Sonan*, II, 45; Moslim, *Ṣaḥîḥ*², II, 18-19; *Osd*, V, 114; Nasâ'î, *Sonan*, II, 139; Boḫârî, *Ṣaḥîḥ*, C., VII, 221-222.

(4) *Reste*, 112.

(5) Comp. *Agh.*, XIV, 148, 4 d. l. : يرمى من وراء جمرتنا «il lance derrière notre tas», c'est-à-dire «il prend notre défense»; Ibn Hišâm, *Sîra*, 62, 2.

(6) Comp. le commentaire, *Agh.*, XIII, 144, 7 d. l. : اي أُلْقِيَت على قبره.

(7) Ibn Daiba', *Taisîr al-woṣoûl*, III, 306-308: Nasâ'î, *Sonan*, I, 289-291; Boḫârî, *Ṣaḥîḥ*, C., VII, 103; Moslim, *Ṣaḥîḥ*², I, 219; II, 489.

(8) *Agh.*, XIV, 101.

adoptée depuis. Le sens précis de cette manifestation peut demeurer obscur. Mais elle appartient, je le soupçonne, à la même inspiration que le jet des pierres sur les tombeaux. Les deux pratiques je crois devoir les attribuer au sentiment religieux chez les Scénites. Le monument d'Aboû Righâl et la région de 'Arafa n'en furent pas les uniques théâtres. Nous pouvons l'affirmer pertinemment pour Doû'l Ḥolaifa, la première station du pèlerinage en partant de Médine. L'existence d'un ancien sanctuaire à Doû'l Ḥolaifa se trouve attestée par la présence d'un arbre sacré et d'un *'alam* ou *naṣab*[1]. Jusqu'aux temps de Samhoûdì, les pèlerins continuaient à y «jeter des pierres et *autres objets*», pratique sévèrement réprouvée par l'orthodoxie, qui l'attribue à la superstition et à l'ignorance, لا يُرمَى بها حجر ولا غيرهُ كما يفعل بعض الجهلة[2]. Piété avant, superstition après l'hégire!

Dans l'oasis de Ḫaibar, l'explorateur Ch. Huber[3] a signalé des amas de pierres appelés «Erjoûm el Yehoûd», à savoir رجوم اليهود, parce qu'on les suppose être d'anciennes tombes juives. «Chaque passant ajoute sa pierre au tas.» Samhoûdì a pris soin de nous en prévenir : on ne déposait pas seulement des pierres : l'idée de la lapidation ne se trouve donc pas à l'origine de cette pratique. Le même Ch. Huber écrit dans son *Journal de voyage* (p. 35) : «Le chemin passe à côté d'un amas de bois mort, auquel [le guide] Mehârib ajoute quelques branches... Il s'y rattache une histoire d'amour qui remonte à 1000 ans, ajoute mon guide. Ce monument de bois, élevé en commémoration du fait, sert depuis lors de vigie pour la traversée du Nefoûd[4].» Dans ce dernier cas, toute intention méprisante se trouve clairement exclue. Le nomade de passage prétend s'associer au souvenir que perpétue le rustique monument. A défaut de fleurs, il dépose ce qu'il trouve sous la main, une branche, des

[1] Moslim, *Ṣaḥîḥ*, I, 466; II, 123. Doû'l Ḥolaifa était un *masdjid* préislamique. Nous y reviendrons ailleurs.

[2] Samhoûdî, *Wafâ'*, II, 294.

[3] *Voyage dans l'Arabie centrale* (extr. *Bulletin Soc. Géogr. de Paris*, 1884-1885), p. 124.

[4] Le رَمْل عالج des anciens textes. Les Bédouins, d'après Huber (*op. cit.*, 29), l'appellent «Ramel 'Aâly», à lire vraisemblablement 'Aâlij = *'Âlidj* = عالج. Je soupçonne une erreur de transcription ou de lecture : عالى, comme voudrait la note de la rédaction, ne donne aucun sens satisfaisant. L'identification se trouve précisée par Ḥassân ibn Thâbit (*Divan*, 16, 7). En arrivant du Nadjd on aboutit au Ḥaurân, après avoir traversé le Nefoud : إذا هبطتْ حورانَ من رَمْل عالج. Le «Raml 'Âlidj» appartenait au territoire des Banoû Kalb, nouvelle précision; Hamdânî, *Djazîra*, 178, 8; 205, 4; 206, 15. Comp. Ibn Hišâm, *Sira*, 548, 1; 667.

pierres, — elles abondent au désert! Voilà pourquoi les tas augmentent[1]. A ʿArafa la cérémonie devait être inaugurée par le directeur du pèlerinage; les assistants ne faisaient que s'unir d'intention, en lançant ou en déposant leur pierre, à l'acte accompli par le président du *ḥadjdj*[2]. Dans les environs de la Mecque abondaient les sanctuaires, les مشْعر الحرام, les stèles saintes, انصاب, les monts sacrés, les hauts-lieux, les *radjm* ou amas de pierres. Au dire du Prophète, «tout y était station, موقف, lieu de sacrifice, منْحر[3]». Nous aurons à étudier ailleurs cet amalgame de pratiques d'un archaïsme incompris, syncrétisme compliqué, capable de dérouter le flair exercé des plus subtils mythologues.

Pendant cette procession de plusieurs jours, le pèlerin s'associait aux souvenirs, commémorés par les diverses stations, qui venaient rompre la monotonie du grand défilé : stèle d'un ancêtre, bétyle d'une divinité. Ainsi, pendant de longs siècles, avait agi le nomade, au cours de ses pérégrinations à travers la solitude, chaque fois que son humeur voyageuse le ramenait près du monument d'un aïeul. Émṷ, pénétré de respect, il s'arrêtait[4] un moment devant l'entassement de blocs informes, صفائح, de pierrailles entassées, à côté «de stèles, de cippes teints de sang», وانصاب لدَى الجمرات مُغْرِ[5], rustique mémorial, rappelant un nom vénéré. Il invoquait sur la tombe la bénédiction des pluies rafraîchissantes, سقاك الغوادى الوابل المتحلّبا. Avec Ṣaḫr, le frère de Moʿâwia, il s'écriait : «Si le salut du passant atteint le mort au tombeau, que le Maître des humains te transmette mon salut, ô Moʿâwia!» :

اذا ما امرؤٌ اهدى لميتٍ تحيّةً فحيّاك ربُّ الناس عنّي معاويا[6]

«Lorsque quelqu'un mourait, nous apprend le pseudo-Djâḥiẓ[7], on entassait des pierres sur le cadavre, au lieu de creuser une tombe», كان الميّت منهم اذا مات تجعل فوقه الحجارة لم تكن القبور. L'opération incombait aux parents et amis; ce qui enlève toute interprétation défavorable à cette pratique du scopélisme.

[1] Cf. *Agh.*, XIV, 131 bas; comp. VI, 64, 11.

[2] Ibn Hišâm, *Sira*, 76-77.

[3] Nous préciserons ailleurs la portée de ce dicton.

[4] Comme Moḥârib, le guide de Ch. Huber; comme les miens dans la Transjordanie, ajoutant leur pierre aux *radjm* rencontrés en route, tombes des gens assassinés.

[5] Ibn Hišâm, *op. cit.*, 534, 4 d. l.

[6] *Agh.*, XIII, 145, 146; XIV, 132; comp. Ibn Hišâm, *Sira*, 521 bas.

[7] *Maḥâsin*, 271.

Dans nos mœurs et dans nos langues, la lapidation a conservé une signification nettement péjorative. L'Arabe ne lapidait pas, ne bombardait pas les tombes. Il se contentait d'ajouter sa pierre[1] à l'amoncellement protégeant la dépouille du mort. Acte d'humanité, de confraternité posthumes[2]! Acte rituel aussi! C'était venir joindre ses hommages à ceux des contribules, renouveler le geste séculaire, le pacte rattachant aux ancêtres, communier avec eux dans la même manifestation de religion et de piété filiale.

Un sacrifice venait d'ordinaire la compléter[3]. «On immolait surtout des chameaux; et cette immolation consistait à couper les jarrets de l'animal et à le laisser là se débattre et souffrir jusqu'à ce qu'il expirât d'inanition[4].» On écartera malaisément l'hypothèse que ce sacrifice s'adressait au mort, à l'ancêtre disparu[5]. Pour le passant, pour le voyageur isolé, la seule excuse recevable en cette occurrence, c'était de n'avoir pas mené en laisse une monture de rechange, chargée de ramener le cavalier au campement[6]. Malheureuses les ombres à qui cette suprême marque de piété venait à être refusée! Pour elles, l'acclamation consacrée لا تبْعد «ne t'éloigne pas de nous!», poussée au jour des funérailles, s'était perdue, sans éveiller d'écho, dans la morne solitude. L'abandon de ces tombes solitaires rappelle la plainte arrachée à 'Âmir ibn aṭ-Ṭofail sur l'oubli du sépulcre paternel dans la plaine de Hirdjâb :

أَلا إِنّ خيرَ الناسِ رِسْلاً ونجدةً[7] بِهِرْجابَ لمْ تُحْبَسْ عليهِ الرِّكائبُ

Hélas! le meilleur des hommes par la générosité et la munificence repose à Hirdjâb, sans qu'une victime fût couchée[8] sur sa tombe[9].

(1) Cf. A. Musil, *Arabia Petræa*, III, 36; *Agh.*, XIV, 144.

(2) Seule interprétation du *radjm* chez mes guides et compagnons bédouins.

(3) *Agh.*, XIV, 103.

(4) Perron, *op. cit.*, 80; *Agh.*, I, 128, 168; XI, 144; XIV, 7; 102; *'Iqd*¹, I, 36, 116. Comp. *Agh.*, XVI, 49.

(5) Cf. Djâhiz, *Maḥâsin*, 107, 14-16; le sacrifice se fait تعظيمًا له en l'honneur du mort, au milieu d'un grand concours.

(6) *Agh.*, XIV, 103.

(7) Pour le sens de رسل ونجدة (cliché fréquent), voir Djâhiz, *Avares*, 254-255 : العقر هو النجدة واللبن هو الرسل. Donc نجدة «servir la chair de chameau».

(8) حُبِس, attachée, liée jusqu'à ce qu'elle mourût d'inanition. Elle devait servir de monture dans l'autre monde (Ibn al-Athîr, *Nihâia*, I, 95; III, 113-114). Ainsi interprète la Tradition.

(9) 'Âmir ibn aṭ-Ṭofail, *Divan*, XXXII, 2.

Même après leur conversion au christianisme, les phylarques ghassânides n'ont pu se dérober à ce devoir. Aux grands anniversaires, les nomades accourus du Nadjd et du Ḥidjâz pouvaient contempler «les descendants de Djafna, rangés autour de la tombe de l'ancêtre, le fils de Mâria, le généreux, l'éminent», et immolant à sa mémoire des troupeaux entiers. Cette munificence évoquait la qualification enviée de واهب مئين «donateurs de chameaux par centaines[1]», dont ils abandonnent les chairs aux Bédouins[2]. C'est en cette posture qu'ils ont souhaité qu'un des chantres de leur gloire[3], Ḥassân ibn Thâbit[4], les signalât à l'admiration de l'Arabie, fidèles aux traditions du passé :

اولادُ جفْنَةَ حول قبر ابيهم   قبرِ ابنِ ماريَةَ الكريمِ المُفْضِلِ

Quand il lui avait été donné de remplir toutes les prescriptions du cérémonial traditionnel, le Bédouin, l'âme en paix, se remettait en selle. De la voix, d'une caresse il rassurait sa monture effarouchée par les traces des sacrifices récents[5], à la vue du sang épandu sur les blocs de basalte, qui recouvrent la dépouille du mort :

لا تَنْفرِى يا ناقُ منهُ فانّه   سبّاءُ خمْرٍ مسْعر لحروبِ

Ne t'effraie pas, ma chamelle; c'est la tombe d'un héros, également prompt à verser le vin, à rallumer (le flambeau de) la guerre[6].

Pour arrêter ce courant, pour couper court à ces hommages dangereux, l'orthodoxie n'a pas craint de fausser la signification des anciennes traditions arabes. Elle a arbitrairement identifié Aboû Righâl, l'ancêtre des Thaqafites, avec le traître, guide de l'armée des Abyssins[7]. Cette fiction lui a permis de

[1] Cf. *Berceau*, I, 134-135; Djâḥiẓ, *Maḥâsin*, 88, 10; 107, 16.

[2] Djâḥiẓ, *loc. cit.*

[3] Et avant lui, Nâbigha les montre aux tombeaux de Djilliq et de Ṣaidâ' (*So'arâ'*, 645, 4).

[4] *Divan*, XIII, 8; *Agh.*, IX, 167 bas; XIV, 2.

[5] Cf. Ibn Hišâm, *Sira*, 53.

[6] *Agh.*, XIV, 131 bas. La mention du vin — liqueur de luxe — doit attester la générosité, l'opulence du mort. Pour le sens de *mis'ar*, cf. Ibn Doraid, *op. cit.*, 132.

[7] Djâḥiẓ, *Haiawân*, VI, 47; sa tombe est placée ici près de la Mecque. Nombreuses citations poétiques. Celle de Miskîn semble attester que la pratique de la lapidation n'était pas récente (cf. 47 d. l.) et que l'on commençait à se méprendre sur la signification originale du rite, dès la seconde moitié du Ier siècle de l'hégire.

transformer le jet de pierres en lapidation[1], le geste de vénération en une manifestation de réprobation nationale contre ce crime de lèse-patrie[2]. L'audacieuse manœuvre visait également le culte des bétyles et tout particulièrement la vénération témoignée aux monuments commémorant la mémoire des héros[3] de l'antiquité païenne[4].

H. LAMMENS.

[1] Comme pour la tombe de Moslim ibn 'Oqba: *Yazîd*, 262-263; SAMHOUDÎ, *Wafâ'*, I, 95 : يُرمى كما يُرمَى قبرُ ابى رغال.

[2] *Agh.*, IV, 76. Comp. avec la version plus simple et plus ancienne d'ABOÛ DAOÛD, *Sonan*, II, 31. L'*Aghâni* en a déduit les motifs les plus odieux et, au lieu de 'Abdallah fils de 'Amrou ibn al-'Âṣi — choisi par les *Sonan* parce que grand propriétaire dans la région de Ṭâif — a rattaché toute la légende au nom suspect d'Ibn 'Abbâs, le Benjamin des faussaires 'abbâsides, lequel avait fini sa carrière à Ṭâif.

[3] Près de la Mecque, deux tas de pierres sont lapidés comme tombes d'Abou Lahab et de sa femme (IBN DJOBAIR, *Travels*², 111, 10, etc.).

[4] Derniers vestiges litholâtriques.